



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

## **FRAGMENTOS PARA UNA COSMOPOLÍTICA BASTARDA**

INFORME ACADÉMICO POR ARTÍCULO ACADÉMICO

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

Emilio Sánchez Galán  
[Emilie (Sánchez Galán)]

Asesora: Dra. María Antonia González Valerio

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2021



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“En la verdad, ese momento expositivo es el refugio de la belleza”

“Combien de nuits blanches cache votre passé nocturne? Cet ainsi que nous devrions aborder tout penseur. Celui qui pense quand il veut n'a rien à nous dire. Au-dessus ou plutôt à côté de sa pensée, il non est pas responsable. Il n'y est guère engagé. Ne gagne ni ne perd à se risquer dans un combat ou lui-même n'est pas son propre ennemi. Dans l'indifférence affective, les idées se désincent. Cependant aucune ne peut prendre forme. Cet à la tristesse d'offrir un climat à leur éclosion. Il leur faut une certaine tonalité, une certaine couleur pour vibrer et s'illuminer. Être longtemps stérile c'est les guetter. Les désirer sans pouvoir les compromettre dans une formule. Les saisons de l'esprit sont conditionnées par un rythme organique. Il ne dépend pas de moi d'être naïf ou cynique. Mes vérités sont les sophismes de mon enthousiasme ou de ma tristesse. J'existe, je sente et je pense au gré de l'instant. Et malgré moi”

# Sumario

|   |    |
|---|----|
| 1. Introducción.  | 7  |
| 1.1 Inquietudes y procesos que derivaron en este texto.   | 7  |
| 1.2 Cuáles de estos impulsos acabaron tejiendo camino   | 8  |
| 2. Revisión Crítica del emplazamiento teórico de este artículo académico  | 10 |
| De las decisiones tomadas durante la elaboración del texto  |    |
| 2.1 La construcción de la figura del “hombre” como epicentro de las epistemologías ilustradas.  | 11 |
| 2.2 El carácter ominoso del animismo. Comparativa antropológica de distintos sistemas ontológicos. La narrativa linearista ilustrada.                                   | 13 |
| 2.3 <i>Frankenstein o el Moderno Prometeo</i> . Los temores de la modernidad. De la ponencia al artículo académico.   |    |
| 2.4 Antropología postestructural, o el desplome de la distinción naturaleza-cultura a partir de la inserción de la noción de variación en el pensamiento antropológico. | 16 |
| 2.5 La fragmentación como condición de las configuraciones tecno-sociales del capitalismo tardío.   | 17 |
| 2.6 El título.  | 18 |
| 2.7 De las elecciones formales de la escritura de este texto. La exposición como despliegue de la verdad filosófica.  | 22 |
| 2.8 De la hilación a través de fragmentos discontinuos propia de este texto.  | 24 |

|   |    |
|---|----|
| 2.9 Aún haciendo libros. El tratamiento postmodernista de la escritura.                   | 25 |
| 3. Conclusión.  | 28 |
| 3.1 El informe de titulación. Labor autocrítica y escritura procesual.                    | 28 |
| 3.2 En balance  | 29 |
| 4. Bibliografía de este informe   | 29 |
| ¿Modernos Prometeos? Un inquietante animismo romántico.Fragmentos para una cosmopolítica. | 31 |

## Agradecimientos

A la cartografía de instantes, amigxs, cómplices y lugares que permite afirmar la vida.

A los recuerdos que me esfuerzo en visitar.

A las fantasías. [En su ímpetu. Y también en su exceso].

A las errancias, el abandono de sí y las alegrías inesperadas.

A las pasiones. Especialmente a las muertas, que “se han convertido en virtudes”.

A las andanzas. En especial de atardecer y madrugada.

A la convicción.

A la concentración.

A las plenitudes. En especial las compartidas.

A quienes me han enseñado filosofía sin darme clases.

A Emiliano, Alaide y Jesús, (F.M.), por llenar mis años de estudio —y los que nos quedan— de amistad.

A la casa colectiva de Taxqueña. A Par.

A Aymara, por nuestras correspondencias.

A Ariel, por nuestras afinidades.

A quienes me enseñaron a procurar mis espacios y mis vínculos. A Anabel.

A Vania, a Darío y a lxs músicxs de la CDMX.

A Aniara. Porque después de conocerla, el mundo es un lugar más esperanzador.

A todxs las amigxs de otras carreras de la facultad. A Julia, por nuestras complicidades (algunas inmediatas, otras tejidas con los años). A Alejandra, simplemente por ser increíble.

A quien me ha enseñado —y también, recordado— la importancia de abrazar el deseo. A Silvana.

A quienes me enseñaron el mundo del teatro. A Luis.

A todas las veces que tomamos la facultad.

A Amaranta. Por enseñarme a confiar, a esperar, a cuidar y a creer.

A quienes me han hospedado en tantos viajes.

A los refiles de café de 5 pesos. Y hasta a los demasiados cigarrillos.

A este sínodo.

María Antonia. Por ser un faro de pensamiento durante mis estudios. La primera persona en la universidad que creyó en mi vocación. El incentivo —crucial— que me hizo continuar y terminar la carrera de filosofía.

Sebastián. Por su acompañamiento, su apoyo, su saber y su ternura.

Rosaura. Por la alegría y la apertura que llena sus espacios de estudio.

Cuitláhuac. Por compartir su erudición.

A Érika Lindig. Por su receptividad. Y por presentarme textos importantes para mi carrera.

A los proyectos de investigación de los que fui parte durante mis estudios universitarios.

**PAPIIT IN403117** “Filosofía y psicoanálisis como fronteras críticas de lo político” (que me otorgó un apoyo económico durante un semestre)

**PAPIIT IG400718** “Medio y especie: ecología y evolución desde la filosofía natural”

**PAPIIT IN402721** “Violencia, subjetividad y trauma colectivo”

A Carmen, mi madre, siempre.

A Isidro.

A María del Carmen.

A Jesús Fernández-Pellón.

A toda persona que halle algo en este texto.

## 1. Introducción

### 1.1 Inquietudes y procesos que derivaron en este texto.

Estudié filosofía en una universidad. Pasé por ese proceso formativo innecesario para el quehacer filosófico pero fundamental para la profesión contemporánea de filósofo. No sólo estudié en una universidad. Viví años universitarios. Mientras el Distrito Federal se volvía “Ciudad de México”, yo exploraba una y otra vez Ciudad Universitaria, territorio de encuentros, cabilaciones, ensueños y espontaneidad. Exploré sin hallar piso por muchos años: apenas atisbos de claridad.

Me adentré en la filosofía desde una soledad poblada de fascinación —por mis recuerdos, por nuestras mutaciones—. Continuar estudiándola requirió de abrazar tanto soledades punzantes como los destellos de euforia que —casi frecuentemente— redimían nuestras andanzas erráticas. Instantes de contemplación en medio de la frenética combinatoria que amoldó a nuestra generación (*esquizofrénica*). “Soledades pobladas”: una cita informal que alude a los cuerpos comprometidos con crear: con germinar desde la inquietud. La filosofía, tradición milenaria y transcontinental, nos expone a afinidades intensivas con pensadorxs distantes, mas también nos exhibe tan solitarixs como la lectura misma. Hablar de mi experiencia estudiantil es rememorar esfuerzos por asir (desde la filosofía) el mundo destartalado con el que me había encariñado: fuerzas mucho más intensas que los “emprendedurismos” con que la metrópolis, precariamente, nos equipa. Si estos fragmentos vitales (casi *agotamientos*) pudieron ser hilados, fue (de nuevo) gracias a la filosofía.

En ansias adolescentes, llegué a aspirar a saber —¡Qué ideas!— cómo darle al mundo una vuelta de tuerca y sostuve la idea —hasta cierto punto cierta; mayormente falsa— de que estudiar filosofía podría ayudarme en cualquier dedicación posterior. Recapitulando, pienso que los mayores incentivos para seguir dedicándome a la filosofía fueron simple y llanamente el placer de la concentración y las endorfinas que desprenden los hallazgos. Para mí, la universidad fue mucho menos un espacio de fabricación de mí mismo —legitimación— que una ratificación de la belleza de existir (allende el destino individual). A tal ratificación, inmensidad intensiva, la llamamos plenitud.

## 1.2. Cuáles de estos impulsos acabaron tejiendo camino

Mi aprendizaje de filosofía estuvo condicionado por dos espacios formativos. De ellos resalto:

1) De la universidad, el no permitirme extraviarme en el abismo juvenil (metrop(/olitano/eriférico)) de la disputa ególatra por la circulación en espacios de moda (*gestión de la radicalidad*). Agradezco a la universidad por liberarme de hacer de payasx, no ya ocasionalmente, sino como directriz de mi existencia.

2) De lxs amigxs, —incluso de sus espacios más rancios—, las mil y una veces que pudimos desbordar a tantos referentes, vital y teóricamente. Agradezco a mis amigxs por liberarme de ser un bufón, no ya ocasionalmente, sino como modo de escalada hacia un pedestal pírrico (*el traje nuevo del emperador*).

En mis primeros años de estudio, fueron esenciales para mí las lecturas y grupos de estudio que surgieron de la iniciativa de mis amistades. De ahí la convicción de concebir la filosofía no como una labor burocrática,, vanguardista y gubernamental, sino como parte de los saberes que (me/nos) permiten fortalecer (mi/nuestra) cartografía. Ahí se forjó también mi predilección por la filosofía contemporánea, donde hallé múltiples cómplices en el afán de difuminar los ejes de censura del pensamiento con que, se nos dice, debemos comprometernos. Filosofía contemporánea sin necesidad del gobierno del mundo (*oikonomia*), cuerpo autoritario de la legitimación estatal ni diversas formulaciones de progresismos.

*El mundo contemporáneo nos ofrece dos caminos para perfeccionar una escritura alienada y extractivista: 1) volverse burócrata. 2) El afán de ser «cool». Como fuga corriente a esos dos destinos, nos propone uno más simpático pero igual de decepcionante: construir una secta cursi.*

(Ni hablemos de la fama. Total, ni la tenemos)

Entiéndase tales aseveraciones no desde un imperativo de legitimidad sino, por el contrario, desde un desprecio por la legitimación de las grandes burocracias del saber y/o hegemonías de la visibili(dad/zación) y/o morales de la redención. Desde el corazón de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM —con toda la carga subjetiva que implica “formarse” en un espacio tan metropolitano—, adscribimos con gusto el placer de no representar un carajo. De ahí que mi predilección por la filosofía contemporánea que no sea equivalente a la preocupación por la actualidad visible ni a la necesidad de figurar en el debate público (que, como bien sabemos, desde hace un siglo se valoriza a través de la imbricación de “noticias” y “opiniones”, ese péfido entramado donde mandato y visibilidad resultan indiscernibles). Por contra, el énfasis en estudiar pensamientos contemporáneos funcionó como una búsqueda de nichos y cómplices, bien a la distancia del anonimato, bien a través de flechas, correspondencias y guiños. En un mundo donde el empresariado de sí mismx y la depuración del poder —la economización de su aparición *justa* — coinciden plenamente, es más necesario que nunca pensar *más allá del bien y del mal*, creyendo en la singularidad de los compromisos, arraigos y cariños.

[Precisamos antes de sabixs sofistas que de sabixs funcionarixs.

Precisamos antes de saberes situados que de saberes justos y espectáculos *edgy*]

En los últimos años de mis estudios universitario me vi mucho más involucrado en la vida académica de la Facultad de Filosofía y Letras. Mi participación en proyectos de investigación de la facultad y mi experiencia como ayudante de la cátedra de la Dra. González Valerio me permitieron engullir filosofía allende las exigencias de los espacios de socialización que frecuentaba. Fue importante para mí conocer en el seno de la universidad a pensadorxs que han hecho de la filosofía su ocupación y han podido tejer redes de apoyo y afecto en ese decurso. Ello me cobijó e incentivó. La universidad permitió consolidar la (precaria) solidez y contundencia que han adquirido mis exploraciones teóricas. Y sobretodo, me permitió dimensionar lo grande que es el camino por recorrer de querer embarcarse en un proyecto filosófico sólido. Tanto el artículo aquí presente como los que han acompañado

su proceso de elaboración<sup>1</sup> son un claro testimonio de estos años de formación académica, que deben quizás más a la participación en seminarios, coloquios y publicaciones que a los estudios curriculares de filosofía. No obstante, las inquietudes y deseos forjados en ambientes extrauniversitarios se dejan sentir, si no en la materialización formal de estos textos, sí en sus intenciones.

En la filosofía contemporánea, buscamos diagnósticos frescos de las fuerzas que sesgan nuestra agencia y herramientas para intervenir nuestros decursos vitales. Escribir con y para el mundo que nos acompaña y que acompañamos, consolidando una cartografía situada. Desde tal compañía (difusa) resulta más fácil despreciar a lxs *exponentes*, *representantes* y *especialistas* que, si dejamos que invadan nuestro tiempo, nos llenan de tedio y mediocridad existencial. Por contra, en lugar de la cobardía, hipocresía y ceguera deliberada de lxs justxs, apostamos por una escritura sincera: por la fuente de nuestra determinación.

## 2. Revisión crítica del emplazamiento teórico de este artículo académico

“¿Autoridad? Dame *views*”  
-Título aún no empleado por Hito Steyerl

“¿Modernxs Prometeos? Un inquietante animismo romántico. Fragmentos para una cosmopolítica” es un compendio articulado de cuestionamientos a epistemologías antropocéntricas. Su primer boceto surgió en el coloquio *Monstruos, mutantes y quimeras. Reinenciones del mundo desde la ciencia y la ficción a 200 años de Frankenstein*, donde busqué resaltar el carácter transgresivo de la trama de la novela *Frankenstein, o el Moderno Prometeo* para el paradigma cultural del mundo ilustrado. Tal planteamiento me llevó a visitar mis lecturas de la Filosofía de la Historia kantiana y mis aproximaciones a la noción “ominosa” en el pensamiento de Sigmund Freud<sup>2</sup>, a fin de poder trazar tanto las fronteras entre realidad y delirio características del mundo ilustrado como la inserción de tal distinción en una perspectiva civilizatoria (colonizadora). Posteriormente, procedí a compendiar algunas propuestas epistemológicas posthumanistas, a fin de poder establecer lazos entre

---

1 Mencionados en la bibliografía de este informe.

2 Abordé previamente este asunto en el seminario del proyecto de investigación PAPIIT *Filosofía y psicoanálisis como fronteras críticas de lo político*. Tal eje de investigación resultó en el texto “*Ética ominosa: discrepancias posthumanistas frente al psicoanálisis*.” (*Pensar lo psicopolítico*. Coord. Rosaura Martínez Ruiz. Ed. Monosílbo/UNAM, 2019).

varias propuestas de pensamiento que tienen en común la búsqueda de construir conocimiento distanciándose de la formulación ilustrada del universalismo.

2.1 La construcción de la figura del “hombre” como epicentro de las epistemologías ilustradas  
Con motivo de una exposición en el curso de *Problemas de ontología* de la Dra. González Valerio —en el que participé como ayudante— revisitó *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault, y con ello reafirmé algunas de mis apreciaciones en torno a ideas ejemplares de la Filosofía de la Historia kantiana. Decidí partir de fórmulas kantianas para establecer la particular imbricación de presupuestos que, de manera crítica, quiero mostrar como esencial para el funcionamiento del aparato epistémico y político ilustrado. En concreto: encontré en las investigaciones de Michel Foucault en torno a la emergencia de la figura del “hombre” como epicentro de la arquitectura del saber moderno<sup>3</sup> un apoyo sólido para sostener que la imbricación entre antropocentrismo, providencialismo y universalismo epistemológico —formulado este último como condiciones del conocimiento del individuo cognoscente humano— opera como axioma en el ordenamiento epistémico ilustrado, solidario tanto con la estructuración del conocimiento universitario moderno como con las instancias de la gubernamentalidad (providencial) del capitalismo tardío<sup>4</sup>. Rastrear tal imbricación en el

3 Michel Foucault sostiene que la emergencia de la figura del “hombre”, como cuerpo situado en decursos históricos mayores de los que dan cuenta saberes como la biología (vida) la economía (trabajo) y la lingüística (lenguaje) funge como anclaje de una noción propiamente moderna del universalismo epistemológico. Para más información sobre este tema, Cf. *Las palabras y las cosas*, en especial los capítulos VIII (*Trabajo, vida, lenguaje*) y IX (*El hombre y sus dobles*) En el artículo subsecuente, desarrollamos con mayor amplitud esta cuestión.

#### 4 La asunción en clave providencial de la universalidad del capitalismo: funcionaria de la empresa colonial

“Ahí donde el proyecto colonial —tal organización reticular de las relaciones de fuerza del mundo material— se afianza, encontramos siempre una modalidad de palerxs (aclamadorxs): quienes afirman la necesidad histórica de que el mundo sea organizado por y como capitalismo. O bien: criticado apropiadamente para su justo gobierno.”

Scott LaFaro

Me distancio de concepciones colonizadoras (bastante corrientes) del carácter universal del capitalismo, es decir: de concibir éste, bien como época última dentro de una “Historia Universal”, bien como un mecanismo omniabarcante en términos espaciales. Si nos resulta pertinente analizar el capitalismo tardío, ello no se debe a su “éxito” histórico como forma dominante de estructuración de las relaciones sociales. De tomar ese punto de partida, replicaríamos tal historia de dominación, al asumir su pregnancia como absoluta e inevitable. Antes bien, nos interesa pensar el capitalismo en términos materialistas, es decir: como estructuración del mundo material en clave de axiomática abstracta. Es decir: no analizamos el capitalismo desde el conformismo entreguista de asumir que cualquier forma de articulación (y codificación) ecológica y/o erótica ha sido o será colonizada por el régimen político de la gestión económica, en términos de necesidad histórica. Antes bien, me interesa analizar las condiciones de posibilidad de la pregnancia de la axiomática material que conocemos como capitalismo, es decir: las condiciones ontológicas asociadas a las relaciones

pensamiento kantiano —desde un enfoque colindante pero solidario con planteamientos de Michel Foucault—, me permitió trazar el vínculo entre los presupuestos mencionados y la formulación de una Filosofía de la Historia que acompaña —como ideal normativo— la formación de instancias e instituciones clave para la modernidad ilustrada, mostrando así el rol solidario (hasta cierto punto, la coimplicación —y, agudizando el planteamiento, el papel de axiomas—) de tales presupuestos con las grandes maquinarias de legitimación, validación y visibilización que caracterizan el orden geopolítico contemporáneo. Me interesó rastrear la codependencia del saber universitario —su ensamblado, pero también su organización particularista, sus “disciplinas”<sup>5</sup>— y la organización físico-social del planeta que llamamos “antropoceno”<sup>6</sup>. Y quizás es tal codependencia la que impide que, aún tras el inmenso proyecto de moralización de la eco(nomía)logía y sus nuevos pactos verdes 2020-2050, a la universidad le cueste desprenderse de los humanismos y sus aparatos de gestión política: las democracias progresistas y su universalismo colonial.

---

capitalistas —a cuyo correlato geológico convenimos en referir como *antropoceno*—. El desplazamiento es sutil: Se trata de pensar el capitalismo fuera de los marcos discursivos del relativismo cultural e histórico, pilares de la relación colonial arquetipo-diversidad que estructura la comprensión de las formaciones subjetivas para Occidente. Es decir: no se trata de pensar el capitalismo como organización económica de un Occidente situado en una posición de hegemonía histórica y cultural inevitable, sino de comprender el capitalismo como una articulación relacional no dependiente de elementos de significación o ejecución particulares, sino de la articulación económica de cualquier ensamblaje material.

“El capitalismo es la única máquina social, lo veremos, que se construyó a partir de flujos decodificados, substituyendo así a los códigos intrínsecos de una axiomáticas de cantidades abstractas en forma de moneda. El capitalismo libera así los flujos de deseo, pero dentro de condiciones sociales que definen su límite y la posibilidad de su propia disolución. (...) Es justo por ello comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo, a condición de seguir exactamente las reglas formuladas por Marx: la historia universal es aquella de las contingencias, no de la necesidad; de cortes y límites, y no de continuidad”(D&G, *Capitalisme et Schizophrénie 1, L’Anti-Oedipe*), P.167. La traducción es mía.)

No pensamos el capitalismo ni desde una satisfacción (supremacismos) o un pesar (progresismos descafeinados) que asuma la necesidad histórica como directriz de la formulación de nuestro pensamiento. El capitalismo interesa al análisis del mundo contemporáneo en tanto axiomática relacional capaz de engullir codificaciones territoriales (sociales, técnica o biológicas), es decir: configuraciones ecológicas histórica y geográficamente situadas.

- 5 En particular, nos interesó destramar el antropocentrismo inherente a ciertas propuestas ilustradas en los campos de la filosofía de la historia, la filosofía política, la epistemología, el psicoanálisis y la antropología.
- 6 Recomiendo ampliamente el análisis de Isabelle Stengers sobre la relación entre política y ciencia desarrollado en “La propuesta Cosmopolítica”, en *Revista Pléyade* 14. ISSN: 0718-655X Julio-Diciembre 2014/ Pp. 17-41. En particular, las páginas 18 y 19. Hablaré más adelante de la importancia de este texto para la concepción de mi informe de titulación.

2.2. El carácter ominoso del animismo. Comparativa antropológica de distintos sistemas ontológicos. La narrativa linearista ilustrada.

Me pareció importante mostrar el vínculo entre el entramado axiomático mencionado —imbricación de antropocentrismo, providencialismo y universalismo epistemológico— y ciertos ejercicios de comparativa etnológica efectuados por estudios antropológicos del siglo XIX y principios del siglo XX, mismos que resultan capitales para la formulación de nociones clave en la consolidación del campo epistémico de tal disciplina. De la misma manera, me pareció importante mostrar cómo la legitimación cientificista de ciertas teorías antropológicas —y, en particular, la historización evolucionista de sus ejercicios comparativos de sistemas ontológicos— sirvió como herramienta de legitimación de los mismos presupuestos que habían funcionado como axiomas para la consolidación de tal disciplina y para su inserción dentro del orden de los saberes dominantes del capitalismo tardío, por y a través de la institución universitaria. Principalmente, busqué mostrar cómo, a través de su emplazamiento en una arquitectónica mayor y colonial del saber, los presupuestos ilustrados pudieron replicarse en prácticas y discursos epistemológicos periféricos, a la par que tales discursos periféricos pudieron obtener un lugar en la arquitectónica del saber ilustrado y, con ello, en su maquinaria civilizatoria (de nuevo: colonizadora). En particular, me interesó aboradar el caso de la configuración del campo psicoanalítico, ya que tal disciplina me parece ejemplar del proceso de refinamiento de la racionalización del conocimiento característica del capitalismo tardío.

2.3. *Frankenstein, o el Moderno Prometeo*. Los temores de la modernidad. De la ponencia al artículo académico.

No perdamos de vista la “maña” (hilación contingente) del ejercicio compositivo del texto. “¿Modernos prometeos?: un inquietante animismo romántico” surgió a partir de una ponencia expuesta en un coloquio, una modalidad de expresión oral apoyada en una composición escrita. En tal ocasión, tomé como punto de partida el carácter terrorífico de la trama de la novela *Frankenstein, o el Moderno Prometeo*, para desarrollar un análisis de las condiciones históricas que hacen de los sucesos narrados en tal novela “terroríficos” para el público contemporáneo, desarrollando la hipótesis de que tal fenómeno estético es posibilitado por las condiciones culturales del siglo XIX

europeo, y en particular, por el régimen ontológico y epistemológico derivado del proceso histórico que conocemos como “Ilustración”. Tal aseveración fue construida apoyándome críticamente en el análisis freudiano del fenómeno estético “ominoso”, que, en su formulación, responde a la contraposición de diferentes estratos evolutivos de la estructura psíquica. Estos estratos corresponderían a diferentes grados de perfección de la conciencia de las posibilidades ontológicas y agenciales de los entornos del sujeto. En mi análisis, el puente entre el tono terrorífico de la novela y el fenómeno ominoso no podría establecerse desde una analítica de estructuras evolutivas de la psique, sino al señalar las consecuencias psicológicas y estéticas de la preminencia de un régimen ontológico particular: el ilustrado. La formulación freudiana del fenómeno ominoso es, desde mi análisis, parte de los discursos legitimadores de la preminencia de tal régimen ontológico.

Mi ponencia también intentó cuestionar el tono evolucionista y eurocéntrico de las comparativas antropológicas características del siglo XIX, recuperando algunos ejercicios de ontología comparativa realizados por antropologxs post estructuralistas.

A pesar de que el eje temático de mi ponencia fue un cuestionamiento del carácter antropocéntrico —en su formulación evolucionista eurosupremacista— de algunos discursos antropológicos del siglo XIX (que fueron centrales para la constitución de otras disciplinas, saberes e instituciones), la trama de la novela de Mary Shelley aún guardaba un peso primordial como motivo literario en mi exposición oral. Cuando, posteriormente, se me invitó a elaborar un texto tomando la ponencia presentada como punto de partida, tuve que plantearme si la profundización de ciertas inquietudes e ideas del texto no habría de comportar una completa reestructuración de los elementos compositivos del mismo. A fin de cuentas, transformar una ponencia en un capítulo para un libro colectivo es un ejercicio de transmutación literaria, y es comprensible que quien lo aborde se encuentre con grandes disyuntivas para su escritura. ¿En qué medida un artículo debe ser fiel a la ponencia que le sirvió como base? ¿Qué recursos exitosos en una presentación oral se conservan efectivos al ser incorporados en un formato plenamente textual? ¿El peso que los elementos utilizados guarda en la armonía de la composición literaria puede mantenerse sin afectar a la voluntad de profundización?

¿Habría de construir mi texto como una exploración anecdótica, o como una reflexión monotemática?

Cada uno de los cuestionamientos anteriores fue abordado a través de sucesivos ejercicios de composición preliminar, “borradores” del texto final. Tal proceso coincidió con la profundización de mi interés en la composición del género literario de los “textos preliminares”, es decir: aquellos textos cuya fuerza expresiva reside precisamente en guardarse como esbozos o anotaciones, sin afinarse de acuerdo a las exigencias formales de la publicación. En tal tipo de composiciones (aunado a la exploración de los géneros epistolares) hallé material de interés para una de mis mayores inquietudes en la expresión escrita: acentuar el peso que la índole del remitente (privado, íntimo, público) implica para la composición de textos. En particular, durante la elaboración de este artículo, presté mucha atención a la forma (¿auto?)impuesta que mis textos adoptaban al pensarse como exposición oral, como notas “útiles” para la composición de mi texto o como intereses a profundizar en composiciones filosóficas contemporáneas o futuras.

Con el tiempo, decidí intentar guardar algunos detalles del tono original (oral) de mi ponencia, sin sacrificar por ello la efectividad de la composición textual. El texto se difracta: adquiere un peso distinto dependiendo de la relación que se tenga con los borradores del producto final (cualidad que, por cierto, se torna más rica cuando es posible destacarla a través de un informe crítico del mismo). Sin embargo, es importante dotar a lxs lectorxs del texto presentado de una experiencia consistente de lectura, por lo cual la dificultad primordial de mi ejercicio residió en hacer que los trazos expresivos del proceso compositivo del texto se mantuvieran en un segundo plano, situando en el primer plano de la atención lectora la estructura de una exposición textual convencional. Finalmente, la trama de la novela *Frankenstein* hubo de convertirse en uno más de los recursos compositivos del texto, perdiendo su papel de hilo conductor del mismo para convertirse en un fragmento (formal) más. Sin embargo, intenté que el fenómeno estético resaltado por tal fragmento —el carácter terroífico de la trama de la novela— funcionara como sugerencia complementaria para el resto de fragmentos, destacando así el carácter inquietante que, a mi parecer, acompaña toda impronta cosmopolítica contemporánea: destituir el antropocentrismo, tras siglos de

consolidación de saberes, prácticas e instituciones que lo presuponen, no puede más que resultar aterrador.

#### 2.4. Antropología postestructural, o el desplome de la distinción naturaleza-cultura a partir de la inserción de la noción de *variación* en el pensamiento antropológico

¿Por qué hacer de textos de antropología contemporánea elementos esenciales de una argumentación filosófica, particularmente, en un trabajo de titulación? En particular, decidí trabajar con textos de antropología post estructural porque la posibilidad de formular una antropología post estructural está íntimamente asociada con el planteamiento ontológico que acuño y donde encuentro posibilidades de contravenir las epistemologías antropocentristas. Se trata de una ontología que no concibe las diferencias como divisiones esenciales, sino como inscritas en un arco de **variación**. No profundizaré en este aspecto del texto en este informe, a fin de no volver redundante el artículo al que refiero. Simplemente señalaré en que la antropología post estructural convergen las elaboraciones del pensamiento post estructuralista con las ontologías de raigambre bergsoniana del pensamiento francés del último siglo. En contraposición al planteamiento de una división tajante entre naturaleza y cultura, sumado al relativismo cultural desde el que se construyó gran parte de la analítica etnológica pre-estructuralista, la antropología estructuralista concibió la diferencia cultural no en términos de esencia significativa, sino como inscrita en un marco de variaciones que pueden ser puestas en comunicación. Tal elaboración de las prácticas y códigos que comunican el ámbito de la cultura coincide plenamente con las ontologías de raigambre bergsoniana del pensamiento francés del siglo XX, para las cuáles no se trataría de pensar la posibilidad del cambio una vez constituida la forma del ente, sino de pensar la particularidad de la constitución de los entes sobre un telón constante de cambio<sup>7</sup>. Estos rasgos de los planteamientos ontológicos que encontramos en la antropología post estructuralista son necesarias para disolver la oposición naturaleza-cultura de manera contundente. Y también para cuestionar el entramado entre universalismo epistemológico, providencialismo y

---

<sup>7</sup> La profundización del tema corresponde al fragmento dedicado al pensamiento de Eduardo Viveiros de Castro en el artículo subsecuente. Para mayor comprensión de la relación entre la noción de estructura y diferencia en el pensamiento de Claude Lévi-Strauss, recomiendo el texto *Antropología Estructural*. Asumo como pensamiento francés de raigambre bergsoniana, coherente con este planteamiento ontológico gran parte de las obras de Gilbert Simondon, Vladimir Jakélévitch y Gilles Deleuze.

evolucionismo que tildo de presupuestos necesarios a la arquitectónica antropocéntrica moderna del conocimiento.

## 2.5 La fragmentación como condición de las configuraciones tecno-sociales del capitalismo tardío

Como colofón, me pareció importante señalar y contrastar el excesivo dualismo —a mi juicio, eminentemente retórico— de la formulación de contrastes entre pensamiento occidental y pensamiento amazónico operada por Viveiros de Castro en *Metafísicas Caníbales*. Para ello, eché mano de mis lecturas de Donna Haraway<sup>8</sup>. Me parecía necesario contraponer a la caricatura de Occidente como territorio de pleno gobierno del paradigma ilustrado la caracterización del mundo post industrial como territorio de hibridación y recombinación de flujos desarrollada por Haraway. Esto a fin de mostrar que el paradigma ilustrado no sólo se desmorona por la persistencia de numerosas formas de vida y saberes ajenos o reticentes a la captura capitalista; también, por la particular fragmentación de los modos de vida derivada de las formas de producción del capitalismo tardío, que pretende establecer un orden planetario regido de manera *económica*. Desde un mundo híbrido y mutante cabe alegrarnos de no ser parte del ministerio del orden providencial moderno. “Parece que la realización secular de la escatología cristiana —la alienación del mundo por depuración espiritual— ha sido el origen de engendros monstruosos; de tiempos bastardos, sin filiación”.<sup>9</sup>

Mediante la acumulación de fragmentos, quise mostrar en “¿Modernos Prometeos (...)” que el anti-antropocentrismo es una amplia cartografía disidente en el pensamiento contemporáneo. Y, como argumentaré más adelante, tal analogía me impulsó a hacer uso de la escritura fragmentaria para intentar facilitar experiencias de lectura acordes con el cuestionamiento del paradigma literario del formato del artículo académico.

De las decisiones formales tomadas durante la elaboración del texto

“ 10”

-David Foster Wallace. Que no creo que me denuncie.

---

8 Agradezco las numerosas conversaciones sobre la obra de esta autora que mantuve en estos años con Aniara Rodado, Sebastián Lomelí, María Antonia González Valerio y Aymara Larson.

9 Emilio Sánchez Galán. “¿Modernxs Prometeos? Un inquietante animismo romántico. Fragmentos para una cosmopolítica”. En *La creación tecnológica de monstruos y quimeras. A 200 años de Frankenstein*. Coord. Fabiola Villela Cortés/Sandra González Santos. UNAM, FFyL, 2020. P. 198.

10 “¿Por qué conchas nos encantan los epígrafes?”

## 2.6 El Título

Isabelle Stengers caracterizó la noción “cosmopolítica” como una noción vulnerable. Antes que una defición estable, la noción “cosmopolítica” es propuesta como un artefacto teórico susceptible de ser retomado y variado con vistas a contribuir a las problemáticas a las cuales la formulación de tal noción respondió.

(...) incluso si se trata de un verdadero neologismo, tal nombre será vulnerable siempre, como es normal. Por lo tanto yo no me presento como “propietaria”, encargada de transmitir el “verdadero significado” de esta palabra, cosmopolítica: más bien me presento como una protagonista interesada. Interesada en la posibilidad de que, entre la libertad de retomarla sin coacción, y la obligación de fidelidad que se asociaría a un “derecho de propiedad intelectual”, se puedan construir prácticas que conjuguen libertad y “trazabilidad” [*traçabilité*], es decir que pongan explícitamente en escena lo que el retomar le “hace” a lo retomado<sup>11</sup>.

En mi caso, tomé la noción de Stengers de la obra *Cosmopolitiques*<sup>12</sup>, y decidí incorporarla en “¿Modernos Prometeos? (...)” con la intención de contraponer la cosmopolítica —propia de un pensamiento postantropocéntrico— al cosmopolitismo ilustrado, principalmente en su formulación kantiana. Tiempo después de haber terminado el artículo, mi adscripción al uso de tal término dejaba en mí una sensación agrídulce. Principalmente, me preocupaba que al retomar el término de Stengers, el cuestionamiento de la centralidad del paradigma político en un mundo postantropocéntrico —intención aventurada en mi texto—, quedara hasta cierto punto mitigado. Los atisbos de mis intenciones en el texto —quizás, aún algo tímidas— son muchos. Principalmente: 1) el cuestionamiento de la legitimación de la máxima de la representación en el paradigma político ilustrado. 2) La desconfianza en la noción de progreso. 3) El cuestionamiento tajante de la división Naturaleza/Cultura. No obstante, contra lo ensayado en mi artículo “Ética ominosa (...)” —la revalorización del paradigma ético como foco de agenciamientos heterogéneos— “¿Modernos Prometeos (...) ?” continuaba emplazando tales improntas al interior de un cuestionamiento del paradigma político que no alcanzaba a ser desgarrado. Comencé a pensar cómo hacer evidentes mis intenciones sin afectar demasiado la estructura del texto, dudando de la eficacia de las decisiones tomadas. Grata fue mi sorpresa al visitar otro texto de Stengers, en este caso “La propuesta

11 Stengers, Isabelle. *Op.cit.* P.18-19.

12 Stengers, Isabelle. *Cosmopolitiques*. Paris, Éditions La Découverte, 7 volúmenes.

cosmopolítica” (arriba citado). En primer lugar, descubrí que mi intención de contraponer la noción “cosmopolítica” al cosmopolitismo kantiano resonaba explícitamente con declaraciones de Stengers. Graciosamente, así como yo ignoraba este artículo de Stengers al decidir retomar la noción “cosmopolítica”, Stengers ignoraba al formularla el planteamiento kantiano del cosmopolitismo, hecho que la llevó a explicitar su divergencia frente al término kantiano en este artículo, posterior a la obra *Cosmopolitiques*. Sin derivar de ello autoridad alguna, esta resonancia conceptual fue un aliciente para mantener el término en mi texto.

Aquí tengo que declararme culpable, porque yo ignoraba el uso kantiano cuando, en 1996, mientras trabajaba en el primer volumen de lo que iba a llegar a ser una serie de siete *Cosmopolitiques*, este término se me impuso. Y cuando descubrí que el término “cosmopolítica” afirmaba la confianza kantiana en un progreso general del género humano, que hallaría su expresión en la autoridad de un “ius cosmopoliticum”, ya era demasiado tarde. (...) la propuesta cosmopolítica, tal como la voy a presentar, reniega explícitamente de todo parentesco con Kant, y también con el pensamiento antiguo. El “cosmos”, tal como intentaré mostrarlo, tiene poco que ver con el mundo en que el ciudadano antiguo se afirmaba a sí mismo, en todas partes, como estando en casa [*chez soi*], ni tampoco con una tierra por fin unificada de la que todos serían ciudadanos.<sup>13</sup>

En este sentido, nuestro uso de la noción “cosmopolítica” era bastante afín, y replicarlo resultaba significativo. Por otro lado, mi lectura del artículo de Stengers ratificó mi malestar respecto a la inserción del término “cosmopolítica” en el paradigma político moderno. La manera en que Stengers pensaba la integración de política y cosmopolítica me ofreció claves para perfilar las particularidades de mi retoma de tal noción.

Stengers reconoce un legado teórico en la elaboración de la noción “cosmopolítica” muy distante del cosmopolitismo kantiano. Se trata de la figura de *el idiota*, tal como es perfilada por el filósofo Gilles Deleuze. Stengers afirma la “distinción, y la inseparabilidad de las propuestas políticas y cosmopolíticas” siendo la acción “idiota” la que haría emerger tal distinción en el seno del plano político, a modo de “intersticio”. “En sentido griego, el idiota es el que no habla la lengua griega, y que por lo tanto está separado de la comunidad civilizada”<sup>14</sup>, es quien pone entre paréntesis el carácter urgente de una situación dada,

---

13 Stengers, Isabelle. “La propuesta Cosmopolítica”. Pp. 18-19.

14 *Ibíd.* P.19.

*Idiota* tiene su raíz en el término griego ἰδιώτης, “privado” o “uno mismo”. Tal término se utilizaba en la Grecia Antigua para demonimar a aquella persona que no participaba de la comunidad política. En la interpretación defendida por Stengers, ello estaría asociado a la privación del uso de la lengua griega, es decir: la lengua que articula la comunidad política griega.

desautomatizando así la respuesta frente a la misma. No se trata de que el idiota tenga una mejor respuesta sobre la “buena” resolución del asunto en cuestión; por el contrario, explicita que no sabe qué hacer, mas afirma que, quizás, “hay algo más importante” que la pronta resolución del asunto. En un mundo de instituciones, burocracia y normalización —protocolos— de la resolución (o implantación arbitraria) de conflictos, cabe pensar en la necesidad de desautomatizar las disposiciones políticas que, desde su universalidad, cancelan la agencia de las entidades y lugares concernidos por la situación a ser resuelta políticamente. Es menester ralentizar el cauce de los acontecimientos mediante un “no sé, pero quizás hay algo más importante que saber en este momento”. Así, la cosmopolítica aglutinaría los intersticios en que la política automatizada no alcanza para atender una situación emergente —probablemente, sistemáticamente omitida del ámbito político—. Stengers buscará insertar tales intersticios en el plano político (sin reducirlos al mismo) repensando tanto la extensión de las entidades implicadas en un asunto cosmopolítico como la manera en que tales entidades pueden intervenir. No se trata de la universalidad “incluyente”, es decir: articulada desde una figura central y mundos a ser asimilados en condición de periferia. Por contra, se trata de la constatación de todo lo implicado por una situación de interés, siendo tal interés irreductible al “interés general” de una comunidad política constituida. “Cosmo” atañe en este caso a toda “vacilación” frente a las maquinarias constituidas de implementación del “bien” general. La cosmopolítica habría así de atender aquello que excede el paradigma político, formulado en clave ciudadanista, antropocéntrica y providencial.

Por lo tanto elegí conservar el término “política”, que afirma que la propuesta cosmopolítica es una propuesta “firmada”, una cosa de la que eventualmente podríamos hacernos capaces, que podría volvérsenos cosa “buena de pensar”, y articularla con este término enigmático: “cosmos”. Aquí la propuesta arriesga un malentendido, porque el atractor kantiano puede inducir la idea de que se trata de una política que buscara hacer existir un “cosmos”, un “buen mundo común”. Ahora bien, justamente se trata de aminorar la marcha de la construcción de este mundo común, de crear un espacio de vacilación respecto de lo que hacemos cuando decimos “buen”<sup>15</sup>

---

15 *Ibíd.* Pp. 20-21.

Mas, ¿cómo y desde dónde atender esos excesos? ¿Habría que dotar a tal atención de directrices? Lo posición de Stengers es compleja. Por un lado —y reivindicamos completamente este gesto—, Stengers se guarda de formular una teoría cosmopolítica desde algún tipo de fin “práctico” preestablecido. “De modo que la propuesta cosmopolítica no tiene nada que ver con un programa, y sí tiene mucho que ver con un sentimiento de espanto que hace mascullar las seguridades”<sup>16</sup>. Por otro, Stengers sitúa la problemática de la cosmopolítica dentro de una concepción delimitada de la problematicidad política. Así, si bien la cosmopolítica daría cuenta de situaciones que exceden la pretensión de universalidad de las maquinarias políticas —ralentizando la urgencia, cambiando protocolos y admitiendo otros enclaves de agencia—, ella respondería al estado crítico de cuestionamientos eminentemente políticos a la hora de legitimarse en ciertos estratos del mundo. Tal estado crítico sería fácil de observar en prácticas cuyo aparato de legitimación sería relativamente endeble, como la experimentación científica moderna. “Las ciencias llamadas modernas serían una manera de responder a la pregunta política por excelencia: ¿quién puede hablar de qué, quién puede ser el portavoz de qué, representar qué?”<sup>17</sup>. De este modo —y muy a nuestro pesar—, la cosmopolítica funcionaría como una suerte de complemento del sistema político que, si bien, al no regirse desde el mismo protocolo de urgencia y adscripción al bien común permitiría otro tipo de agenciamientos, reinsertaría tales agenciamientos como perfeccionamiento del paradigma político moderno, fortaleciendo así la legitimidad de maquinarias de representación. Es este el punto en que, de retomar la noción propuesta por Stengers, hemos de hacerlo desde la vulnerabilidad subrayada por ella misma. Hemos de intervenirla, *hackearla*.

En “¿Modernos prometeos? (...)”, nos interesó pensar situaciones que exceden el dominio de la representación política antropocéntrica a fin de reivindicar la agencia de actos, combinaciones y subtracciones que destituyen la sistematización del mundo como unidad articulada por y para su (“buen”) gobierno. No se trataba de solucionar la supuesta “crisis” de legitimidad —es decir: de la maquinaria de legitimación— del aparato gubernamental moderno, sino de pensar la agencia de una serie de multiplicidades como construcción vernácula de nuevas regiones del mundo. Es en esa medida que no nos basta la detención

---

16 *Ibíd.* P. 22.

17 *Ibíd.* P. 20.

*idiota*, por muy sugerente que esta nos resulte (ya que, intuimos, una detención idiota es, en la mayoría de los casos, felizmente aporética). Si hemos de reivindicar una cosmopolítica, habremos de hacerlo en la medida en que la destitución del aparato gubernamental —nuestras deserciones— apunte a empuñar valores singulares, situados, creativos. Hay más en juego en la desautomatización que una reificación de la legitimidad política: ¡destituyamos las maquinarias de legitimación! Así nos decantamos por caracterizar nuestra cosmopolítica de “bastarda” en el título de este informe<sup>18</sup>, que funciona a modo de introducción. Si nuestra cosmopolítica no apunta a fundarse en su legitimidad, filiación o pureza, si habrá de ser heterogénea, irreverente y culera, podremos conocerla como cosmopolítica bastarda.

## 2.7 De las elecciones formales de la escritura de éste texto. La exposición como despliegue de la verdad filosófica

El imperativo moderno de producir conocimiento a modo de investigaciones exhaustivas caracteriza la labor de lx investigadorx contemporánex. Ha tomado tal centralidad en la producción de discursos filosóficos que pareciera que los textos de filosofía contemporánea sólo pudiesen destacar por la prudencia en su acotación. Fuertemente colonizado por concepciones enciclopédicas del conocimiento e intimidado por la hegemonía del aparato científico, el saber filosófico ha optado por adoptar como ideal un tratamiento acumulativo y totalizante del conocimiento que tiene como culminación el formato del *paper*, formato que representa la acentuación del imperativo decimonónico del ordenamiento enciclopédico y científicista del conocimiento, en la medida en que la exhaustividad requerida es tal que ya no se producen tratados, sino que se aspira a generar pedacería: comentarios híperespecializados y arduamente delimitados. ¿Cómo reivindicar y respaldar un saber filosófico que no sea agotado por tales directrices epistemológicas, cristalizadas en exigencias formales y reguladas por el aparato omniinspiracional del aparato universitario?

Walter Benjamin intentó en el “Prólogo epistemocrítico” a *El origen del Trauerspiel alemán* elaborar una noción de verdad más amplia que su equiparación al modelo del conocimiento científico. Para él, la particularidad del saber filosófico, en contraposición al

---

18 Recordamos que el texto presente se llama “Fragmentos para una cosmopolítica bastarda” y lleva por subtítulo “bosquejo de escritura contra ilustrada”.

conocimiento científico, estriba en que la forma y el decurso de la exposición en filosofía son inseparables de la verdad expuesta. Así, mientras el texto científico estaría regulado por un protocolo altamente normativo y procedería desde un orden prácticamente preconcebido, es menester del saber filosófico elaborarse como y a través de exposiciones en cuya forma misma recide el acontecimiento de la verdad filosófica.

La verdad, representada en la danza de las ideas expuestas, escapa a cualquier clase de proyección en el ámbito del conocimiento. Pero el conocimiento es un haber. Su mismo objeto se determina por el hecho de que se ha de tomar posesión de él en la consciencia, sea ésta o no trascendental. Así conserva el carácter de la posesión. La exposición es secundaria para ella. Esta ya no existe en tanto algo que se autoexpone. Pero precisamente esto se puede decir de la verdad<sup>19</sup>

Mientras el conocimiento se *tiene*, más allá de cómo sea expuesto, la verdad filosófica emerge como actividad del pensamiento vehiculada por la palabra, misma que es inseparable de su forma. “Si la filosofía, no en cuanto introducción mediatizadora, sino en cuanto exposición de la verdad, quiere conservar la ley de su forma, tiene que conceder la correspondiente importancia al ejercicio mismo de esta forma, pero no a su anticipación en el sistema.”<sup>20</sup> Así, la forma de cada producción filosófica, inseparable de su verdad, tendría como principal obstáculo epocal la sistematicidad del conocimiento científico y la integración ilustrada de los saberes. **Y en la medida en que el conocimiento ilustrado, al formularse como conocimiento del mundo, sólo puede aspirar a la totalidad en cuanto suma e integración del conjunto de conocimientos sobre fenómenos del mundo, saltar el obstáculo de la sistematicidad no sólo requeriría de distanciarse de los mandatos formales de tal articulación, sino también comprender los nodos estratégicos que permiten a las distintas disciplinas del conocimiento ilustrado compaginarse. En el texto subsecuente—como en varios de los textos que produce en mi etapa universitaria—busqué mostrar en qué medida el antropocentrismo no ha de comprenderse sólo como privilegio arbitrario de un sujeto político determinado, sino antes bien como una configuración histórica de ciertos discursos y prácticas del saber que depende de la**

19 Walter Benjamin, “prologo epistemocrítico” a “El origen del trauerspiel alemán”, en *Obra, libro I, vol.1*. Editorial digital Titivillus.

20 *Ibíd.* P.146.

**centralidad del *anthropos* — “hombre”— en su articulación, efectividad teórica y praxis política. A juicio de este texto, la sistematicidad del conocimiento ilustrado funciona gracias a y cómo antropocentrismo.** Y si bien sistematicidad y antropocentrismo son distinguibles, pienso que la impronta (incómoda) de atender contra la ilustración y su ministerio se verá beneficiará de reconocer el carácter solidario de tales nociones normativas. Una escritura comprometida con horadar los aparatos e instrumentos de legitimación del conocimiento antropocéntrico —fortaleciendo así la cartografía de intersticios que sostiene una cosmopolítica (bastarda)—, consolidará su fuerza a través de gestos en la escritura que remarquen su tratamiento contingente de la verdad. La sistematicidad, antes que criticada, debe ser destituida desde la positividad de un saber procesual: de acuerdo con Benjamin, desde la verdad elaborada en y cómo exposición. “La unidad del conocimiento —si es que existe— sería más bien una conexión sólo mediatamente establecible sobre la base de los conocimientos individuales y, en cierta medida, mediante su compensación, mientras que en la esencia de la verdad la unidad es absolutamente determinación inmediata y directa.”<sup>21</sup>

## 2.8 De la hilación a través de fragmentos discontinuos propia de este texto

¿Cómo recuperar la difusa cartografía de improntas cosmopolíticas en el singular ejercicio de una escritura destitutiva del paradigma ilustrado? En este caso, la propuesta se consolidó como un entramado discontinuo de fragmentos. El equilibrio de esta constelación de textos breves reside en la resonancia intensiva de inquietudes y propuestas lograda a través del distanciamiento estratégico de planteamientos coincidentes. La composición del texto alude a la dispersión y variedad de los cuestionamientos cosmopolíticos, cuya puesta en comunicación corre por cuenta del ejercicio de pensar. No se trata de analizar, recomponer o sistematizar un diagnóstico del mundo contemporáneo, sino de compilar ejercicios implosivos de conceptualización en las cuidadosas anotaciones que llamamos “ideas”, desde y por causa de un mundo poblado de historias.

Como hemos mencionado arriba, no consideramos el fragmento *per se* una escritura contra ilustrada. Como en el caso del *paper*, el fragmento, de ser tejido con espíritu de parcelación y con vistas a la delimitación de “objetos de conocimiento”, será perfectamente

---

21 *Ibíd.* P.148.

compatible con el espíritu del enciclopedismo. Para que el fragmento pueda operar como escritura destituyente, habrá que potenciar su discontinuidad y extrañeza frente a la articulación enciclopédico-práctica del aparato cognoscente universalista. ¿Mas cómo distinguir discontinuidad de aislamiento? El fragmento será una escritura fallida para este cometido si no logra exponer los gestos pensantes. En este caso, pensamos que la fortaleza de nuestro texto viene dada, no por la articulación de fragmentos aislados —esquemas deductivo o inductivo como germen de un sistema —, sino por el ejercicio de hilación o entramado que hace a nuestra exposición inseparable de su experiencia como lectura. Ello no quiere decir que hayamos intentado componer un decurso unidireccional. ¿Bajo qué lineamientos jerarquizar y direccionar una cartografía difusa y descentrada? Por contra, se intentó generar un equilibrio entre una argumentación lineal, una circular y una recursiva. Se trata de un hilo argumental que no aspira a totalizar la cuestión, donde cada fragmento es un episodio que busca apuntalar una postura ética y una forma de hacer filosofía. Tal intención se torna más clara en los últimos episodios de la serie, siendo los primeros un bosquejo teórico del paradigma del que buscamos desprendernos. Se buscó que cada fragmento complementase los siguientes, tornando así la lectura más rica conforme más se indague en ella y permitiendo a lxs lectorxs retroceder y visitar pasajes casi a placer. De cierta manera, intuimos que un abordaje de la cuestión a modo de “entramado” sería posibilitado precisamente por ese campo intuitivo que caracterizamos como “antropocentrismo”. Por contro, intuimos que la mejor manera de abordar el antropocentrismo, para nuestras fines, fue, antes que definirlo, cartografiarlo y minarlo. Se trata de un proceder intelectual análogo a —o partícipe de— la elaboración de filosofía en espacios extra-universitarios. No se trata de un saber constituyente, sino de saberes útiles para situarnos, conocernos, destituir y crear en este mundo esquizo, ultracombinatorio e incierto.

## 2.9 Aún haciendo libros. El trataiento postmodernista de la escritura

Los últimos decenios han visto la proliferación de nuevos canales desde los que ejercer la filosofía que el espacio universitario. No se trata únicamente de un cambio institucional; es también un cambio de los medios de compartición de la producción filosófica, donde la exclusividad del libro y la cátedra está siendo cuestionada por la proliferación de *podcast*, videoensayos, talleres, clínicas o producciones curatoriales y

artísticas: una variación de los modos y medios de expresión filosófica y los mecanismos de transmisión del pensamiento. En cuanto a su pregnancia tecnológica, la imprenta tipográfica y el libro impreso resultan claramente anacrónicos: no son más el medio primordial de transmisión del conocimiento. Sin embargo, la centralidad del libro como tecnología de construcción de la autoridad epistemológica no ha desaparecido, y aún hoy en día consolidar una posición académica en el ejercicio de la filosofía depende principalmente de estructurar la expresión filosófica en el formato del artículo académico, el capítulo de libro colectivo o el libro de producción autoral. Desde mi punto de vista, un análisis crítico del marco de relaciones epistemológicas facilitadas por la asociación de autoridad epistemológica universitaria y producción convencional de libros es urgente. ¿No es acaso el libro una tecnología del saber fácilmente capturable por poderes autoritarios, centralizados y despóticos? No se trata, por supuesto, de sospechar meramente del libro como objeto, sino de una concepción particular de la relación del libro con el lenguaje y cierta construcción de la verdad filosófica. Siguiendo a Jacques Derrida, hemos de llamar a tal relación “logocentrismo”.

Como argumenta Jacques Derrida en *De la gramatología*, el “logocentrismo” no es un fenómeno propiamente moderno, asociado al proceso de la Ilustración o a la producción científica. El logocentrismo es cierta tecnología de producción de la verdad asociada al gesto de la escritura, mismo que, ontológicamente, podemos pensar como *anterior* a la producción de la escritura como grafía y que, desde el análisis de Derrida, tendría en la escritura fonética su réplica redundante (mas, en cierta medida, también constitutiva). Sin embargo, hemos de decir sobre el mundo contemporáneo que “es propio de nuestra época que en el momento en que la fonetización de la escritura—origen histórico y posibilidad estructural, tanto de la filosofía como de la ciencia, condición de la episteme—tiende a dominar la cultura mundial.”<sup>22</sup>

Si bien el logocentrismo no sería entonces un fenómeno propiamente ilustrado, sería característico de los últimos siglos la dominación de una concepción logocéntrica de la verdad a nivel planetario, que atravesaría la particular relación entre saber y poder propia del capitalismo tardío. Si la concepción logocéntrica de la verdad guarda relación con la forma de la producción, la legitimidad y la difusión de la filosofía dentro de la

---

22 Jacques Derrida. *De la gramatología*. P. 11.

universidad, ¿en qué medida sería posible substraerse de replicarla? Sin embargo, en la medida en que, bien por conveniencia, utilidad o pereza sigamos confiriendo a los aparatos universitarios la potestad de encauzar nuestra producción filosófica en y como producción de textos —cruzando los dedos por que algún día lleguen a ser impresos, ese fetiche masturbatorio del logocentrismo—, seguiremos complementando nuestras andanzas filosóficas con impresiones logocéntricas. En todo caso, si hemos de escribir, ¿no convendría hacer evidente la imposición de la escritura como tecnología legitimadora de la verdad despótica? ¿Como vehículo nostálgico y bucólico del conocimiento gestionado por la maquinaria ilustrada?

El artista Ulises Carrión destinó gran parte de su obra a explorar posibilidades de uso de la superficie del libro que rompieran con su concepción como un mero soporte de palabras. Es decir: como mera superficie de inscripción de un discurso fónico sin peso gráfico. “Un libro no es un estuche de palabras, un saco de palabras, un soporte de palabras”<sup>23</sup>. Su estrategia de reapropiación del libro consistió primordialmente en resaltar las posibilidades expresivas de intervenir libros al concebirlos como espacios, tanto en un sentido gráfico como tridimensional, cronológico o contextual. Tanto en su trabajo como en la literatura postmodernista hallé coraje para asumir como necesaria una labor de reapropiación de la superficie del texto, deseo que dejó pequeñas huellas en el uso que hago de algunos pies de página, epígrafes o intervenciones del cuerpo del texto. Me agrada que permanezcan así: como la marca (esbozada) de un direccionamiento que me gustaría explorar en mi escritura. Tales gestos permanecen como meras picardías de los textos mencionados, en las que me permito hacer uso de pequeños juegos intertextuales cuyo fin es meramente humorístico o irreverente. ¿No tendría sentido en nuestro ideal vital de la escritura, acorde con una visión procesual y expresiva de la filosofía, aprovechar el espacio del texto para desbordar el tono que el sistema de verdad cuestionado nos impone?

---

23 Ulises Carrión. *El arte nuevo de hacer libros*. P. 37.

### 3. Conclusión.

“Y no soy tu compañera; ¡soy tu compañere!”  
- Unx Heoínx Low- Fi

#### 3.1 El informe de titulación. Labor autocrítica y escritura procesual

Cuando decidí titularme bajo la modalidad de informe por publicación de artículo académico, mucho tiempo había pasado desde la elaboración final de mi texto. En general, redactar un informe para este cometido es considerado un mero trámite: un recuento primordialmente burocrático donde se da cuenta de la pertinencia del texto en el marco del proyecto de investigación del que forma parte, así como de su carácter ejemplar para dar cuenta de la dirección que lx licenciadx tomará en futuras investigaciones. “Modernos prometeos: un inquietante animismo romántico” fue concebido como un artículo destinado a ser consistente por sí mismo, más es también parte de una serie de textos con inquietudes y técnicas compositivas similares, de los cuáles uno ha sido también publicado y otros continúan en elaboración. Pienso como un objetivo loable dirigir tales textos hacia un compendio de ejercicios de arqueología destituyente donde se dé cuenta de la centralidad de presupuestos antropocéntricos para la consolidación de distintas disciplinas del saber, todas dependientes del ensamblaje que caracteriza el conocimiento de raigambre ilustrada. En particular, me interesa indagar en la interdependencia de los campos disciplinarios del saber universitarios, el rol de los presupuestos antropocéntricos en sus exigencias teóricas y las instancias y modelos de administración dependientes de ellos, así como rescatar prácticas contrarias a las exigencias teóricas antropocéntricas. Con tal objetivo en mente, me pareció importante aprovechar la redacción de este informe de titulación como un espacio de reflexión en torno a las estrategias literarias y teóricas que, aunque apenas se vislumbran en mi texto, me gustaría fortalecer en un futuro. Para ello, decidí abordar la redacción de este informe desde las herramientas que el ejercicio de la crítica cultural (en particular, la crítica cinematográfica) y la realización de entrevistas me ha brindado en los últimos años. En particular, pienso que la aproximación recursivas y discrónica que los ejercicio críticos nos brindan es bastante afín a la concepción viva y dialógica del saber que, a mi parecer, puede ayudarme a dislocar las exigencias formales que la escritura logocéntrica y el paradigma antropocéntrico mantienen vivas. Si el saber filosófico que definiendo ha de construirse cómo y a través de su exposición, entonces ha de concebirse como un ejercicio de escritura procesual, donde las revisiones

críticas del mismo han de pensarse como un espacio desde el que seguir generando verdad. Una concepción del ejercicio crítico opuesta a las exigencias logocéntricas de hallar a la verdad contenida de una vez y para siempre en la forma del texto. Ante tales exigencias, sólo podríamos aspirar a generar “correcciones” de los textos: otros textos que busquen realizar, mejor, la misma noción de la verdad. Contrariamente, pienso la filosofía como una elaboración perene: siempre presente y siempre en necesidad de afirmarse en el ejercicio de escribir. Y también de hablar. Y también, de leer y escuchar.

### 3.2. En balance

El artículo reproducido a continuación pudo ser publicado como capítulo de un libro colectivo. Considero que resulta sugerente tanto leído de manera aislada como en relación con los otros capítulos del libro en que fue publicado. Queda pues, pendiente su presentación conjunta con el resto de artículos en que trabajé durante la licenciatura. Las decisiones formales tomadas en la escritura de “¿Modernos prometeos (...)” forman parte de una apuesta de escritura filosófica acorde con el proyecto de una filosofía post antropocéntrica. Sin embargo, está claro que tales experimentos son apenas pequeños ademanes de tal proyecto filosófico. Espero que la suma, profundización y articulación de los artículos en que trabajé durante mi licenciatura, así como otros textos proyectados, pueda ofrecer más recursos e ideas a la tarea de cuestionar y desplazar la centralidad de la figura del “hombre” en los saberes herederos de la ilustración. Todo ello en el afán de fortalecer escrituras filosóficas partícipes de concepciones del saber que se distancien del conocimiento enciclopédico, propio de la producción académica.

### 4. Bibliografía de este informe. (Sin mencionar todos los títulos empleados en la producción de mi artículo).

**Benjamin, Walter.** “Prólogo epistemocrítico” a *El origen del Trauerspiel alemán*, en *Obra completa, Libro I, Vol. 1*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Editor digital Titivillus.

**Carrión, Ulises.** *El arte nuevo de hacer libros*. Consejo Nacional para la cultura y las artes, México D.F., 2012.

**Deleuze, Giles y Guattari, Félix.** *Capitalisme et Schizophrénie 1. L’Anti-Oedipe*. Les éditions de minuit, Paris, 1991.

**Derrida, Jacques.** *De la gramatología*. Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti. Siglo XXI, México D.F. 2012.

**Foucault, Michel**, *Las palabras y las cosas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México D.F., Siglo XXI, 2015.

**Haraway, Donna**. *Manifiesto Cyborg*. Traducción de Manuel de Talens. Ediciones Cátedra, Madrid, 1995.

**Sánchez Galán, Emilio**.

“¿Modernxs Prometeos? Un inquietante animismo romántico. Fragmentos para una cosmopolítica”. *La creación tecnológica de Monstruos y quimeras. A 200 años de Frankenstein*. Coordinadoras Fabiola Villela Cortés y Sandra González Santos. Universidad Nacional Autónoma de México. Colección Heúresis. 2020. ISBN 978-603-30-3186-8.

“Ética ominosa: discrepancias post-humanistas frente al psicoanálisis”, en *Lo psicopolítico: una crítica desde la filosofía*. Coord. Rosaura Martínez Ruiz. UNAM, FFyL/Ediciones Monosílabo. 2019. ISBN 978-607-8729-01-2.

“Contrahegemonía trans\*”. Inédito.

**Stengers, Isabelle**. “La propuesta Comopolítica”, en Revista Pléyade 14. ISSN: 0718-655X Julio-Diciembre 2014/ Pp. 17-41.

*Cosmopolitiques*. Paris, Éditions La Découverte, 7 volúmenes.

**Strauss-Lévy, Claude**. “Antropología estructural”. Traducción de J. Almela. Siglo XXI, México D.F., 2011.

**Viveiros de Castro, Eduardo**. *Metafísicas caníbales*. Traducción de Stella Mastrangelo. Katz conocimiento, Buenos Aires, 2011.

## ¿Modernos prometeos?: un inquietante animismo romántico

### Fragmentos para una cosmopolítica

Emilio Sánchez Galán

[Publicado en *La creación tecnológica de Monstruos y quimeras. A 200 años de Frankenstein*. Coordinadoras Fabiola Villela Cortés y Sandra González Santos. Universidad Nacional Autónoma de México. Colección Heúresis. 2020. ISBN 978-603-30-3186-8]

*“Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo”*

Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*.

*“Es en todos los dominios que el mundo se fragmenta, es en todos los dominios que la unidad se ha vuelto problemática. Unidad en la «sociedad», en nuestros días, ya no existe más de lo que existe en la «ciencia»”*

Comité invisible, *Ahora*.

### 1. *Frankenstein*: temor tras la Ilustración

Hace doscientos años Percy B. Shelley escribió un brevísimo prólogo a la famosa novela de Mary Shelley, *Frankenstein, o el moderno Prometeo*, en el cual apunta que el suceso que da inicio al conflicto de dicha novela —basada en hechos *sobrenaturales*, se señala más de una vez—, “ha sido considerado por el doctor Darwin y otros fisiólogos alemanes como no del todo imposible”<sup>24</sup>. Más adelante se recalca que el papel de la imaginación en esta novela es comedido, en tanto es simplemente un

---

<sup>24</sup>“Prólogo”. Shelley, P. En *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Shelley, M. Traducción María Engracia Pujals. El País, *Aventuras*. Madrid, 2004.

recurso mediante el cual es posible aproximarse mejor a “las pasiones humanas”, como “en muchas grandes obras de poesía”. La novela es hoy considerada un gran testimonio de su tiempo, no únicamente por sus características formales —es a la par una novela romántica de terror y un relato de ciencia ficción—, sino porque aquel suceso que habría resultado “posible” para los grandes fisiólogos del siglo XIX resultaba especialmente inquietante para un mundo atravesado por el proyecto ilustrado. Hablamos, nada más y nada menos, de la construcción de un viviente con un cuerpo similar al *humano* a partir de procedimientos químico-biológicos. Doscientos años después cabe preguntarnos si *el moderno Prometeo* es un mito fundacional que en su virtualidad nos horroriza o bien si, como dice el famoso título de Bruno Latour, *nous n'avons jamais été modernes* <sup>25</sup> .

El conflicto de *Frankenstein*, la inclusión en la sociedad de los humanos producidos por otros medios que el parto, ha sido presentado en muchos formatos y estilos, siendo su última presentación “taquillera” la zaga de películas *Blade Runner* (1982, 2017), que suscita innumerables debates en internet en torno a, por ejemplo, *¿Qué concepción de la vida nos arroja su génesis técnica? o ¿En qué conflictos políticos y éticos nos inmiscuyen la ingeniería biológica cuando es capaz de replicar un cuerpo humano?* En *Frankenstein*, un cadáver que ha salido del ámbito de los vivos para volverse un objeto (sea éste sagrado o no, dependiendo del credo de la persona que observa), vuelve al mundo de los vivos gracias a innovaciones técnicas. El resultado es un viviente *cuasi humano*, que en tanto no es aceptado por la sociedad, dista *del hombre*, la vida cualificada políticamente en la modernidad. El conflicto que plantea la novela (al igual que la saga *Blade Runner*) es *de derecho* en el sentido moderno del término, que ha añadido a la concepción soberana del derecho (el derecho de quien conquista) un derecho en proceso de universalización: los derechos *humanos*, que buscarán producir *al hombre* en todo viviente *capaz* de devenir tal. Ficciones como *Frankenstein* y *Blade Runner* comparten un temor *ominoso*: que pueda volverse *humano* un cuerpo engendrado por métodos no tradicionales.

La ingeniería biológica orientada a seres humanos parece colocarse en un hiato

---

<sup>25</sup>Nunca hemos sido modernos.

en medio del gran divisor del saber ilustrado, la distinción entre *Naturaleza y Cultura*, con su correlato disciplinar en el plano científico, la división entre *Ciencias del espíritu* y *Ciencias Naturales*<sup>26</sup>. Dicha división, respondió a la posibilidad de situar entre ellas el centro del conocimiento moderno, *el hombre*, por primera vez objeto de estudio. A la situación de la antropología filosófica en el centro del conocimiento moderno dedica Michel Foucault los últimos capítulos de *Las palabras y las cosas*, donde muestra que si algo nos distancia del conocimiento moderno es el hundimiento de *el hombre* como punto de partida en el conocimiento de lo real.

Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros” (...) A todos aquellos que quieran hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas esas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica- es decir, en cierta forma, silenciosa-(Foucault, trad. 2015, p. 355)<sup>27</sup>.

Este es un momento crucial de *Las palabras y las cosas*, que puede entenderse como una caracterización y destrucción del orden del pensamiento moderno, en aras de un pensamiento no sólo anti-dogmático, sino, también, anti-anropológico. Foucault es un predecesor de Quentin Meillasoux en tanto ambos supieron adoptar una postura crítica ante el paradigma de la finitud y la centralidad de la antropología filosófica en el pensamiento moderno. En dar cuenta de *qué es el hombre* reside la posibilidad (o el intento) de conciliar el ámbito empírico y el trascendental, siendo dicha distinción el *culmen* un desplazamiento de la representación en el conocimiento occidental. Observemos los análisis de Foucault y Meillasoux:

La antropología como analítica del hombre ha tenido, con certeza, un papel

---

<sup>26</sup>Como apoyo a la afirmación de que la división entre naturaleza y cultura es el eje del conocimiento ilustrado, remito a la conferencia *L'écologie des autres*, de Phillippe Descola, así como a su libro *Par delà nature et culture*. La categoría “ciencias del espíritu” fue progresivamente substituido por “ciencias humanas”, a medida que el positivismo adquirió peso en las instituciones modernas. La distinción entre *ciencias humanas* y *ciencias naturales* fue clave para muchxs pensadorxs de los siglos XIX y XX. Caracterizar cada esos dos rubros fue clave para pensadorxs que suelen ser agrupados bajo las etiquetas “neokantismo”, “hegelianismo” y “positivismo”.

<sup>27</sup>Nótese la clara alusión a las *Mitológicas* de Lévi-Strauss, obra que permitió “mitologizar” desmitificando, desinfantilizand así el mito con relación a la lógica de la identidad y la no-contradicción

constitutivo en el pensamiento moderno, ya que en buena parte no nos hemos separado aún de ella. Se convirtió en necesaria a partir de que la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y sus análisis. Era necesario que las síntesis empíricas quedaran aseguradas fuera de la soberanía del “pienso”. Debían ser requeridas allí donde dicha soberanía encuentra su límite, es decir, en la finitud del hombre (Foucault, trad. 2015, p. 353).

“dans tous les cas, un philosophe qui entérine la légitimité de la révolution transcendantale-un philosophe qui se veut “post-critique”, et non pas dogmatique-soutiendra qu’ il est naïf de croire que nous pourrions penser *quelque chose*- tout en faisant abstraction du fait que c’ est toujours *nous* qui pensons quelque chose” (Meillasoux, 2006, p. 17)<sup>28</sup>

Con ello, Foucault anticipó lo que hoy se nos anuncia como el gran viraje epocal de la filosofía, señalado hoy por Meillasoux y sus interlocutorxs: el abandono de la antropología kantiana, aquello que nos fuerza a pensar en un “nosotros mismos” bastante semejante a aquel “hombre” que piensa en todos los casos. Para Foucault, un filósofo había anunciado bastante tiempo antes la necesidad de dicho viraje: Nietzsche, que al proclamar la muerte de Dios anunciaba también la muerte de una idea de hombre que era dependiente del fundamento divino. Quedaba tras ello una tarea: la de repensar una noción de vida que no tuviera por centro a Dios ni *al hombre*. Es esa la propuesta de la noción de *Übermensch*, *superhombre*, por venir, de acuerdo a la lectura que Foucault hace de Nietzsche<sup>29</sup>.

## **2. Lo ominoso como fenómeno de la psique moderna, en el seno del proyecto ilustrado**

Un pensador quiso dar cuenta de por qué sucesos como el despertar de la criatura del Dr. Frankenstein resultan ominosos (*Unheimlich*) para un adulto en proceso de civilización. Sigmund Freud, fundador de una disciplina que atisba el desfundamiento de la noción de *hombre*, pero aún plenamente partícipe de una historiografía y un proyecto

---

28“En todos los casos, un filósofo que asuma la legitimidad de la revolución trascendental- un filósofo que se quiera “post-crítico”, y no dogmático- sostendrá que es ingenuo creer que nosotros podríamos pensar *cualquier cosa*- haciendo abstracción del hecho de que siempre somos *nosotros* quienes pensamos cualquier cosa”.

29“Quizás habría que ver el primer esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre” *Las palabras y las cosas*. Foucault, M. P. 354.

científico plenamente ilustrados, piensa *das Unheimlich* de la siguiente manera:

Parece que en nuestro desarrollo individual todos atravesáramos una fase correspondiente a ese animismo de los primitivos, y que en ninguno de nosotros hubiera pasado sin dejar como secuela unos restos y huellas capaces de exteriorizarse; y es como si todo cuanto hoy nos parece *ominoso* cumpliera la condición de tocar estos restos de actividad animista e incitar su exteriorización (Freud, trad. 1992, p. 240).

Para Freud ha de resultar terrorífico el desmoronamiento de la racionalidad ilustrada, su *falla*. Por ello hará del psicoanálisis un dispositivo epistémico capaz de hacer de toda perturbación de la psique un accidente dentro del proceso civilizatorio. Las perturbaciones de la psique como *malestar de la cultura*, de las cuales es gracias al descubrimiento del inconsciente que podemos dar cuenta, haciendo así más preciso el conocimiento científico. Su planteamiento es en ese sentido semejante al proyecto moral kantiano<sup>30</sup>, para el cual la infelicidad misma habría de asumirse como parte del proyecto de moralización del mundo, el “secreto plan de la Naturaleza”. Citamos a Kant:

Parece que a la Naturaleza no le interesaba que el hombre viviera bien; sino que se desarrollara a tal grado que, por su comportamiento, fuera digno de la vida y del bienestar (Kant, trad. 1985, p.45).

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad (Kant, trad. 1985, p.57)

El Gran Divisor del saber occidental (la fractura entre Naturaleza y Cultura, con un *hombre* desarrollándose en su seno) modeló espacios, prácticas y subjetividades, y el desfondamiento de tal distinción fundante pone a discusión el ordenamiento de aquello que llamamos *mundo*. La Ilustración, proyecto filosófico-político, temió desde un inicio su desfondamiento y por ello ha declarado su enemistad a aquellas formas de conocimiento que amenazaban su hegemonía política: la superstición, la imaginación y los saberes indígenas, aquellos saberes que comprometidos con un territorio<sup>31</sup>. El

<sup>30</sup>La gran diferencia es que, mientras Kant asume la figura de la autoridad racional (el maestro), Freud asume el poder pragmático del terapeuta.

<sup>31</sup>Contra ponemos la figura *indígena* a la *alienígena*, siendo la segunda característica de la forma moderna de poblar el mundo: desde una relación de exterioridad. Seguimos en ello la genial carta con que Viveiros de Castro respondió a un ministro, en un debate respecto a la expropiación de territorios indígenas con fines

psicoanálisis, habiendo sepultado la primacía de la conciencia en la vida anímica, reintroduce aquello que excede la conciencia en una teleología histórica que corresponde con el proceso civilizatorio. Por ello, es enemigo de las mismas formas de saber que la ilustración, a las cuales debe desplazar por medio de un criterio de verdad que produzca una y otra vez la estructura de un *nosotros-mismos*, eso que ahora llamamos, de acuerdo a Quentin Meillasoux, *correlacionismo*<sup>32</sup>.

“El psicoanálisis se consagra a esclarecer esos ominosos *{Unheimlich}* casos patológicos, emprende largas y cuidadosas indagaciones, se procura conceptos auxiliares y construcciones científicas, y por fin puede decir al yo: «No estás poseído por nada ajeno; es una parte de tu propia vida anímica la que se ha sustraído de tu conocimiento y del imperio de tu voluntad”(Freud, trad. 1992, p. 134)<sup>33</sup>.

Après Kant, et depuis Kant, départager deux philosophes rivaux ne revient plus tant à se demander lequel pense la véritable substantialité, qu’ à se demander lequel pense la corrélation la plus originaire. Si ce dehors nous apparaît comme un *dehors claustral*, un dehors dans lequel il y a sens à se sentir enfermè, c’est qu’ un tel dehors est, à vrai dire, tout relatif, puisqu’ il est- précisément- relatif, relatif à nous-même (Meillasoux, 2006, p.21).

Podemos considerar motivos del romanticismo relacionados con lo sobrenatural y lo ominoso (o siniestro) como un combate contra la configuración racional y antropocéntrica del mundo, su *ilustración*, y por ello mostrar las similitudes de muchas de sus propuestas con las de pugnas políticas contemporáneas. Mientras el desarrollo tecnológico de la metrópolis democratiza la condición de Dr. Frankenstein, hacedor de *modernos Prometeos*, muchas veces en lugar de alzarse la bandera de la revolución se reafirma la disidencia frente a la modernidad, frente a ese sujeto que en cada caso se nos fuerza a ser.

### 3. El discurso multiculturalista ilustrado, a la luz del post-estructuralismo

Si podemos ver en Kant el culmen filosófico del proceso que llamamos *ilustración*, no

---

tecnocrático-progresistas. Vid. *Desenvolvimento extensivo e suficiencia intênsiva*. Viveiros de Castro, E.

32“Después de Kant y por Kant, discernir entre dos filósofos rivales no remite más a preguntarse cuál piensa la verdadera sustancialidad, sino a preguntarse quién piensa la correlación más originaria. Si esta exterioridad nos aparece como una exterioridad claustral, una exterioridad dentro de la cual cabe sentirse encerrado, es porque tal exterioridad es, a decir verdad, relativa, porque es precisamente-relativa, relativa a *nosotros mismos*”. Véase. Quentin Meillassoux, *Après la finitude*. Especialmente el primer capítulo *L’ ancestralité*. El “Nosotros mismos” del correlacionismo apelaría a las síntesis necesarias para la formulación empírico-trascendental del sujeto.

33El paréntesis lo coloqué yo.

debe extrañarnos que cada vez más voces del pensamiento filosófico pregonen un cuestionamiento de la filosofía crítica de Kant como posibilidad de transformación de las filosofías contemporáneas, ya que es el proyecto ilustrado el que cada vez adquiere más la visibilidad de un “mito fundacional”. Si bien la formulación más explícita de dicho abandono proviene de filósofos que agrupamos bajo la etiqueta de “realismo especulativo”, quiérase mostrar en este artículo que pueden rastrearse más elementos que apuntan hacia un abandono del antropocentrismo presente en el pensamiento de Kant —y con él, de muchas máximas de la ilustración— en el pensamiento post-estructuralista y en ciertas filosofías de la técnica y naturales de los siglos XX y XXI.

Al hacer recuentos de la filosofía kantiana, suele acudir a una sistematización de las tres *críticas* (de la razón pura, de la razón práctica y del juicio) contextualizada históricamente, a modo de exposición del proyecto kantiano. Con ello suele escindirse su maquinaria conceptual de sus motivaciones históricas, contingentes. No obstante, hay motivos suficientes para ver en la filosofía de la historia de Kant<sup>34</sup> presupuestos cruciales para su aparato epistémico. El proyecto crítico kantiano, para Michel Foucault, se clarifica cuando se presta atención a la formulación de la pregunta *Was ist der Mensch*, en los *Logic Werke*, de Kant.

Esto había sido formulado ya por Kant en la *Lógica* al agregar una última interrogación a su trilogía tradicional: las tres preguntas críticas (¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?) están relacionadas, pues, con una cuarta y, en cierta forma, “dependen” de ella: *Was ist der Mensch?* (Foucault, trad. 2015, p.343)<sup>35</sup>.

La pregunta por *el hombre* es fundamental para la filosofía kantiana en la medida en que permite relacionar su aparato epistémico con su filosofía natural. Sólo podemos conocer en la medida en que clarifiquemos cómo es que *el hombre* conoce, y que el hombre conozca y actúe conforme a la Razón constituye la realización de las disposiciones de la Naturaleza. Como apuntábamos arriba, en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Immanuel Kant hace del ordenamiento moral del mundo el fin del desarrollo histórico, dispuesto por la Naturaleza de una manera que

---

34Repartida, principalmente, en los textos *¿Qué es la ilustración?*, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, *Comienzo presunto de la historia humana*, *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* y *El fin de todas las cosas*. Consultamos en la edición compilatoria del Fondo de Cultura Económica de México (1941), *Filosofía de la Historia*.

35En un pie de página a esta cita, Foucault cita a su vez: *Kant, Logic Werke, ed. Cassirer, t.VIII, P.343*.

nos resulta misteriosa, porque, desdichadamente:

“no somos capaces de colocarnos en aquel punto de vista cuando se trata de predecir las acciones libres. Pues sería el punto de vista de la *Providencia* que excede toda sabiduría humana, que abarca también las acciones libres del hombre, que este puede muy bien *ver* pero no *preveer*” (Kant, trad. 1985, p. 102)<sup>36</sup>.

Dicho ordenamiento moral habría de estructurarse en el Derecho nacional e internacional, que mediante el establecimiento de límites que aseguren la conservación de todos los individuos y Estados habría de permitir que el antagonismo entre individuos (equivalente, para Kant, a su libertad) derivase en el despliegue de sus disposiciones naturales.

Como sólo en sociedad, y en una sociedad que compagine la máxima libertad, es decir el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual, como sólo en ella se puede lograr el empeño que la Naturaleza tiene puesto en la humanidad, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la Naturaleza que sea el hombre mismo quien se procure el logro de este fin suyo, como el de todos los fines de su destino; por esta razón, una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa*, constituye la tarea suprema que La Naturaleza ha asignado a la especie humana (Kant, trad. 1985, p. 48-49).

Dicho despliegue podría apreciarse en sus “obras”, es decir, *ante los ojos* de un sujeto universal, en la posición de *objeto*. Toda potencia de la Naturaleza habría de ser hecha efectiva y su realización estaría encomendada a “la única especie racional” (Kant, trad. 1985, p. 42): el *hombre*, que habría de obrar a favor del ordenamiento moral de la especie antes que de acuerdo a su felicidad individual. Dicho totalitarismo desarrollista de alcance planetario, a veces llamado “cósmico” por Kant, adoptará temporalmente, de acuerdo al “plan” de la Naturaleza —que es definida, a modo de axioma, como Una y racional—la forma de una federación republicana multiculturalista y derivará en un cosmopolitismo universal: un planeta en el cual todo humano desarrolle completamente sus disposiciones naturales, gracias al encuentro ente libertad y razón, cimentado en y

---

36. Esta idea acerca de la limitación histórica del conocimiento humano en relación con la libertad tendrá eco en la conceptualización del conocimiento histórico de Hegel y Marx. Aludimos a las figuras de *El búho de Minerva* y la noción de conciencia de clase.

como una moral cristalizada en el Derecho. La política kantiana —como, quizás, toda política estatal—, afirma que la Naturaleza es una y las culturas son muchas, que no “múltiples”. Hay, pues, homogeneidad y unidad ontológica, a la par que relativismo tradicional —pues Kant no concibe siquiera el relativismo epistémico—. Cada cultura en tanto humana habría de acabar por “revelar” gracias a su inserción en un orden de sentido “universal” su papel de garante de la racionalidad de un cosmos unívoco. El multiculturalismo habría de mostrar el privilegio de *el hombre* —que no las personas— en la Naturaleza. Hallamos, pues, tensión entre el sentido unívoco que propone el multiculturalismo y la equivocidad inherente a la diversidad cultural, proveniente de la heterogeneidad de formas de vida que intenta aglutinarse bajo la noción de “cultura”. ¿Cómo estipular un régimen de relativismo cultural cuando no todas las llamadas “culturas” derivan su organización y comprensión de la realidad a partir de una escisión entre naturaleza y cultura? La inscripción de formas de vida en este horizonte significativo es una política-simulacro: colonialismo epistémico<sup>37</sup>. Una noción de cultura múltiple comprometida con la multiplicidad y no dispuesta a subsumir ésta en un orden universal es parte de las búsquedas del pensamiento antropológico contemporáneo, post-estructuralista.

“La notion de multinaturalisme n’est pas un fin de compte, la simple répétition du multiculturalisme anthropologique. Il s’agit de deux modes, très distincts de conjugaison du multiple. De la sorte, on peut prendre la multiplicité comme un type de pluralité —la multiplicité des cultures, par exemple: la bella diversité culturelle. Ou, au contraire, prendre la multiplicité *dans* la culture, la culture *en tant que* multiplicité” (Viveiros de Castro, 2017, p. 41-42)<sup>38</sup>

En resumen: un relativismo cultural radical —que no fuera un mero simulacro democrático-republicano de índole colonial—habría de implicar la disolución de la

---

37Quizás, el inscribir formas de vida no-occidentales en la categoría de “culturas” respondió a la impronta histórica de preservar la vida de aquello que es leído antes como semejante que como monstruo, bestia. Ello no implica que Bartolomé de las Casas no compartiera con Ginés de Sepúlveda la máxima del gobierno antropocéntrico del mundo. Como afirmábamos arriba, con Foucault y Nietzsche: un gobierno antropocéntrico ligado a la figura de Dios.

38 “La noción de multinaturalismo no es, a in de cuentas, la simple repetición del multiculturalismo antropológico. Se trata de dos modos muy distintos de conjugación de lo múltiple. [...] podemos tomar la multiplicidad como un tipo de pluralidad- la multiplicidad de las culturas, por ejemplo: la bella diversidad cultural. O, al contrario, tomar la multiplicidad *dentro de* la cultura, la cultura *en tanto que* multiplicidad”.

distinción naturaleza-cultura como eje de la construcción de sentido. Es este uno de los tópicos de la antropología posestructuralista, que es, en palabras de Eduardo Viveiros de Castro, un ejercicio de “descolonización del pensamiento” (Viveiros de Castro, 2017, p. 9)<sup>39</sup>, y tendría como uno de sus propósitos acabar con el régimen compuesto de multiculturalismo y mononaturalismo. El pensamiento post-estructural es, de acuerdo a Viveiros de Castro, un pensamiento inmanente que no asume un principio de organización de lo real, lo imaginario o lo simbólico, sino que opera asumiendo la transformación y el devenir como centro de una realidad en la cual estructuras, series y formas —o bien, simbolismo, imaginarios y mecanismos—habrían de incrustarse; se sumerge en la discontinuidad entre estabilidad y variación. Por ello, es un poderoso enemigo de la trascendentalización (o universalización) de cualquier código generador de sentido.

Asumiendo el legado de Gilles Deleuze y Lévi-Strauss, Viveiros de Castro ha dedicado buena parte de su trabajo a hacer dialogar el trabajo de ambos pensadores con otros pensadores contemporáneos, provenientes de su práctica etnológica y su experiencia académica. En textos como *Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazónica*, y *Filiação intensiva e aliança demoniaca*, De Castro intenta mostrar que hay cierta similitud entre el pensamiento de Gilles Deleuze y el pensamiento tardío de Lévi-Strauss.

Deleuze mencionó a Lévi-Strauss en dos de sus textos más célebres, *¿Qué entendemos por estructuralismo?*— quizás, el ensayo que mejor ha conseguido establecer consenso a la hora de caracterizar al grupo de pensadorxs calificados de estructuralistas—, y *Capitalismo y esquizofrenia*, esa magna obra del pensamiento político de Deleuze y Guattari. Por ello, Deleuze es conocido como un crítico mordaz de Lévi-Strauss, en la medida en que supo establecer la relación entre ámbito simbólico y estructura (*¿Qué entendemos por estructuralismo?*) y, después, abandonar dicho terreno de inscripción de sentido, optando por acuñar la estructura lógica de la síntesis

---

39“La antropología está lista para asumir integralmente su nueva misión, la de ser la teoría-práctica de la decolonización permanente del pensamiento.”

disyuntiva, que le permitiría establecer relaciones que en lugar de inscribirse en una estructura simbólica permanecerían siempre partícipes del proceso de variación continua que conforma la realidad, el *devenir*. En *Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazónica*, y *Filiação intensiva e aliança demoníaca*, intenta mostrarse que la preocupación por pensar la *transformación* a partir de desplazar el sacrificio para pensar el totemismo y la necesidad de repensar el mito que emergió en la redacción de los diez volúmenes que componen las *Mitológicas*, muestran que Lévi-Strauss no puede ser pensado simple y llanamente como un pensador estructuralista, siendo su obra una muestra de la necesidad de exceder el ámbito simbólico de la estructura. Y en la medida en que la antropología y la filosofía post-estructural comparten varias inquietudes centrales —la búsqueda de un pensamiento inmanente, en variación, alejado de las principales dicotomías ilustradas—, podrían caminar de la mano en la hazaña de destruir el pensamiento moderno.

#### 4. La antropología amazónica de Viveiros de Castro

En *Metafísicas Caníbales*, tarjeta de presentación de un libro imaginario que habría de titularse *El Anti-Narciso: de la antropología como ciencia menor*<sup>40</sup>, Viveiros de Castro intenta sembrar una antropología tejida desde intensidades (no estructuras) que se asumiría a sí misma como una labor de traducción. Dichas antropologías se alejarían de la univocidad epistémica al asumir que su conocimiento proviene de un cruce entre la epistemología occidental y pensamientos muy alejados de ella. La antropología post-estructuralista habría de enfrentar el desafío de traducir los pensamientos indígenas, empresa, como bien sabemos gracias a la obra Walter Benjamin y Jacques Derrida, imposible, pero, a veces, necesaria<sup>41</sup>. Es dicha imposibilidad el germen de una radical transformación de la epistemología, que habría de volverse equívoca; armónica, aunque a veces, disonante. Si dicha traducción es posible es porque admitiría una variación continua de los órdenes de inscripción de sentido e intentaría operar en dicho

---

40En varios momentos Viveiros de Castro explicita la influencia del pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari en sus propios escritos. Sobre el abandono del título tentativo mencionado arriba, consúltese tanto *Metafísicas caníbales* como los ensayos *Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazónica*, y *Filiação intensiva e aliança demoníaca*.

41Vid. *El monologüismo del otro*. Derrida, J. *La labor del traductor*. Benjamin, W.

campo. En lugar de un monismo ontológico y un relativismo epistémico se propone elaborar una ontología multinaturalista y una epistemología perspectivista, categorías que provienen del ejercicio antropológico, que deja de pensarse como un estudio objetivo para volverse interpretativo<sup>42</sup>. Viveiros de Castro señala explícitamente la necesidad de destruir el paradigma multiculturalista, como consecuencia de replanteamientos al interior del pensamiento antropológico:

“Le multinaturalisme amazonien n’affirme pas tant une variation de natures que la naturalité de la variation, la variation *comme* nature. L’inversion de la formule occidentale du multiculturalisme ne porte pas uniquement sur les termes (nature et culture) dans leur détermination respective par les fonctions (unité et diversité) mais également sur les valeurs mêmes de “terme” et de “fonction”. Les lecteurs anthropologues reconnaîtront ici, bien entendu, la formule canonique de Lévi-Strauss (1958/1955: 252-53): le multinaturalisme perspectiviste est une transformation en double torsión du multiculturalisme occidental. Il signale le franchissement d’un seuil sémiotico-historique que est un seuil de traductibilité et d’équivocité; un seuil, justement, de transformation perspective” (Viveiros de Castro, 2017, p. 42)<sup>43</sup>.

Y añade un posicionamiento político:

“Nous parlons du perspectivisme et du multinaturalisme comme théorie cosmopolitique indigène” (Viveiros de Castro, 2017, p.43)<sup>44</sup>

Perspectivismo y multinaturalismo son dos caras de la misma moneda. Son correlativos. Establecen que en el pensamiento amazónico el horizonte significativo es unívoco, pero su régimen de aparición —que no está, por cierto, escindido de realidad alguna—corresponde a una posición en el ensamblado relacional de la realidad. Es decir: es la particularidad de un *cuerpo*, entendiendo este no a partir de sus características, sino de su posicionamiento como eslabón trófico, lo que da forma a cierta perspectiva. Si bien el esquema perspectivista es utilizado por De Castro para el

---

42Recuperamos aquí la figura del intérprete en tanto traductor. No aludimos a la tradición hermenéutica.

43“El multinaturalismo amazónico no afirma tanto una variación de naturalezas como la naturalidad de la variación, la variación *como* naturaleza. La inversión de la fórmula occidental del multiculturalismo no remite únicamente a los términos (naturaleza y cultura) determinadas respectivamente por las funciones (unidad y diversidad) sino igualmente a los valores mismos de “término” y de “función”. Los lectores antropólogos reconocerán aquí, bien entendida, la fórmula canónica de Lévi-Strauss (1958/1955: 252-53) : el multinaturalismo perspectivista es una transformación en doble torsión del multiculturalismo occidental. Señala que un suelo semiótico-histórico que es un suelo de traductibilidad y equívocidad ha sido franqueado; un suelo, justamente, de transformación perspectiva”.

44“Hablamos de perspectivismo y de multinaturalismo como teoría cosmopolítica indígena”. *Ibid.* P. 43

estudio etnológico de Ixs Araweté en Brasil, hemos de decir que su formulación de perspectivismo es bastante más amplia que dicho uso particular. El “perspectivismo” es aquello que permitiría insertar la síntesis disyuntiva del pensamiento de Gilles Deleuze en el esquema estructuralista de Lévy-Straus, que en sus últimos años parecía distanciarse de los postulados clásicamente tildados de “estructuralistas” al centrarse en el estudio de las transformaciones entre esquemas estructurales, tal como arriba explicamos. El “perspectivismo” es aquello por lo cual los términos de una relación no son subsumidos por un nuevo término que englobe la relación como conjunto. Perspectivismo y multinaturalismo difieren de los conceptos *animismo* y *totemismo*, cruciales en el pensamiento de Lévi-Strauss y Philippe Descola, nociones que parecen responder más al marco epistémico de la ortodoxia antropológica (occidental) que a una traducción de pensamientos indígenas. Mientras “animismo” propondría una especie de estado primitivo infantil en el cual entidades no humanas serían “dotadas” de un principio anímico, el totemismo supondría una formalización (inadecuada) de las interacciones ópticas perceptibles desde la perspectiva indígena amazónica, al derivar todos los códigos de una comunidad de una única estructura simbólica. El perspectivismo es la cara epistémica de una diferenciación corporal inscrita sobre un *continuum* espiritual o anímico. Todo lo que existe *piensa* en tanto es partícipe de cierto orden de aparición, *irreductible*. A cada colectividad, definida por una posición en la cadena trófica, correspondería una perspectiva, cuyo horizonte de constitución de sentido estaría dado por asimilación alimentaria; incorporación. Un mundo equívoco donde la sangre aparece al jaguar como cerveza; el charco de lodo al tapir como centro ceremonial; el ser humano al jaguar como cerdo. Es dicha equivocidad originaria la que posibilita el *error*, el extravío dimensional que el chamán debe ser capaz de reparar. No hablamos de analogía; el multinaturalismo parte de un plano ontológico múltiple, y a la irreductibilidad de dicha multiplicidad responde el perspectivismo, el régimen de aparición correspondiente a la singularidad de las relaciones constitutivas de un cuerpo y un grupo.

Mientras para el pensamiento que De Castro llama “occidental” el conocimiento habría de ser una empresa de objetivación del mundo (toda entidad habría de tornarse

objeto para ser susceptible de ser conocida), para el pensamiento indígena amazónico toda entidad sería asumida “como sujeto,” y el conocimiento consistiría en vislumbrar su posición perspectiva. Al conocimiento científico, que adecuaría el mundo a una configuración subjetiva, contraponen un conocimiento chamánico, de infinitas posiciones subjetivas distribuidas “cromáticamente” a partir de relaciones de incorporación.

## 5. Una política tras el antropocentrismo

El *multiculturalismo* se halla en decadencia también en los ámbitos jurídico y político. Ello se debe (volveremos a este punto más tarde), quizás, a un desvío del proyecto ilustrado, que más que a la unificación racional total del planeta nos ha llevado a su completa fragmentación. Es atacado desde muchos frentes. Siendo su principal enemigo teórico la cosmopolítica post-humanista —heredera y *hermana* del post-estructuralismo, esperamos haber mostrado—, sus principales enemigxs políticxs son las formas de vida indígenas<sup>45</sup>, la contracultura y los cada vez más heterogéneos movimientos sociales de las grandes metrópolis del capitalismo. Parece que la realización secular de la escatología cristiana —la alienación del mundo por depuración espiritual— ha sido el origen de engendros monstruosos; de tiempos bastardos, sin filiación. A pesar de la continuidad de la Historia (con mayúsculas), habitamos un tiempo que reniega de todo origen, donde desde los umbrales de un mundo- tecnópolis, voces disímiles anuncian una política por venir, pregonando la disolución de un mundo construido desde identidades y sus periferias. Con ello, acaba el relato y proyecto occidental de construcción de un mundo y una humanidad conforme a una racionalidad unívoca, la *del hombre*. Es la promesa del fin del antropocentrismo<sup>46</sup>, la misma promesa numinosa que encontramos en *Frankenstein* y *Blade Runner*, primero como una situación ominosa; después, como una tragedia que llama a la fascinación.

Si bien el pensamiento de Viveiros de Castro es sugerente ante la imposibilidad

---

45Hablamos aquí de una política indígena en el mismo sentido en que arriba hablamos de un saber indígena: una política comprometida con un territorio, siendo el territorio un mapa de intensidades, no un espacio físico construido desde conquistas. Referencia útil es el texto antes mencionado, *Desenvolvimento extensivo e suficiência intênsiva*, de Eduardo Viveiros de Castro. Recurrimos al término “política” por mera convención.

46Siguiendo el hilo foucaultiano que expusimos arriba, podríamos precisar: no asistimos simplemente al fin del antropocentrismo, sino al fin de su formulación moderna, *el hombre* como punto de partida empírico y trascendental del saber.

de mantener una posición “culturalista”, habríamos quizás de indagar en el simplismo con que en primera instancia parece formular la inversión de la epistemología y la ontología de un occidente, quizás, anacrónico y ficticio. Quisiéramos ahora indagar en otra propuesta que se desmarca de la distinción naturaleza/cultura, y que además propone una entidad ambivalente como paradigma para pensar la disolución de las monolíticas inscripciones unívocas de sentido (incluso el posicionamiento trófico). Hablamos de la ontología cyborg de Donna Haraway.

## 6. El pensamiento Cyborg de Donna Haraway

En el *Manifiesto Cyborg*, se dice:

“Un cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción.” Prosigue: “La ciencia ficción contemporánea está llena de cyborgs criaturas que son simultáneamente animal y máquina, que viven en mundos ambiguamente naturales y artificiales.” Añade “La medicina moderna está asimismo llena de cyborgs, de acoplamientos entre organismo y máquina, cada uno de ellos concebido como un objeto codificado, en una intimidad y con un poder que no existían en la historia de la sexualidad” (Haraway, 1995, p. 2).

Desde el texto de Haraway, parece que la frontera entre ficción y realidad es porosa y endeble. El cyborg habitaría tanto el presente más tangible— nuestro tiempo, por cierto, tratado de “mítico” (Haraway, 1995, p. 3)<sup>47</sup> —como un tiempo por venir. Es una criatura cuyo origen no corresponde con una filiación prístina; una *no-creatura* que difícilmente puede ser tildada de “artificial”. Al igual que el pensamiento amazónico no puede ser absorbido por una genealogía narcisista (basada en diferenciaciones antropocéntricas), el cyborg se resiste a una caracterización edipizante por la ambigüedad de su filiación y género. Al igual que en la antropología post-estructuralista, en el *Manifiesto Cyborg* se propone una ruptura con el progresismo histórico y la teleología psíquica.

El hábitat del cyborg es una tecnópolis sin filiación donde podríamos preguntarnos si aún es necesario plantearse *quién* podría tomar la palabra. Quizás, ante la disolución

---

<sup>47</sup>“A finales del siglo XX, nuestra era, un tiempo mítico”.

del ciudadano humano en la tecnópolis cyborg, el discurso antes que como *acto* ha de emerger como acontecimiento. El *cyborg* abre puertas a una política *bastarda* y *múltiple*, antes que diversa. Haraway propone una política basada en la afinidad de lo disímil, en “mantener juntas cosas incompatibles” (Haraway, 1995, p. 2) es decir: en la aglutinación de diferencias en un frente común. Desde este movimiento de fragmentación y reunión, la filiación y las identidades comenzarían a ser dislocadas.

Si el diagnóstico epocal de Haraway es tendencialmente correcto (como toda buena obra de ciencia ficción), el occidente al que Viveiros de Castro opondría el perspectivismo amerindio sería, también tendencialmente, un constructo anacrónico. Al menos en el ámbito ontológico la tecnópolis Cyborg sería un continuo en el que se inscribirían diferencias intensivas, dando origen no a un multiculturalismo epistémico, sino, podríamos decir también en este caso, a un multinaturalismo ontológico. Queda por esclarecer si dicho multinaturalismo podrá ser apoyado epistémicamente; si podrá retirarse al sujeto moderno del centro de la ciencia —el saber hegemónico en la tecnópolis— y con él su imperativo de objetividad.

## **7. Frente a la codificación y el gobierno, una contingencia potente**

Atacar la codificación (un elemento central de los dispositivos de subjetivación en la tecnópolis) parece ser la estrategia desde la cual podríamos desarticular la tendencia a construir unidades impermeables, inquietud presente en el multinaturalismo y en la ontología cyborg. Como mencionamos arriba, el cyborg es enunciado en un primer momento como “objeto codificado”. No obstante, el Manifiesto Cyborg nos ofrece claves para quebrar la noción de objeto mediante *fragmentación*, por cruces de fuerzas. No es una decisión del todo arbitraria, sino un posicionamiento posible ante la desconstitución y recombinación tecno-científica del mundo: la continua ruptura de códigos reapropiada por el ejercicio del gobierno.

Dice Haraway:

No existen objetos, espacios o cuerpos sagrados por sí mismos, cualquier componente puede ser conectado con cualquier otro si la pauta y el código correctos pueden ser construidos para el procesamiento de señales en un lenguaje común”. Añade: “En un

sentido, los organismos han cesado de existir como objetos del conocimiento, dando lugar a componentes bióticos, por ejemplo, instrumentos especiales para el procesamiento de la información” (Haraway, 1995, p. 21).

También, “Los organismos biológicos se han convertido en sistemas bióticos, en máquinas de comunicación como las otras (Haraway, 1995, p. 34)

Si el diagnóstico de Haraway es acertado, un mundo donde las formas han sido quebradas por flujos de información es un mundo donde el gobierno operaría como un direccionamiento de fuerzas: intentos de controlar y gestionar intensidades. Y es desde la fragmentación de las unidades constitutivas de sentido, en constante *fuga* del gobierno económico-gestor, desde donde resulta posible pensar subversiones cosmopolíticas, allende la Historia Universal cosmopolita. La cosmopolítica no puede ser pensada como un discurso inclusivo que deje intacta una antropología filosófica basada en la distinción naturaleza-cultura y que tenga como consecuencia la centralidad epistémica de la figura del *hombre*, sino que ha de plantear la apertura de sentidos mutantes, equívocos y ambiguos. Citando a Donna Haraway “Ser Uno es ser autónomo, ser poderoso, ser Dios; pero ser Uno es ser una ilusión y, por lo tanto, verse envuelto en una dialéctica de apocalipsis con el otro”<sup>48</sup>. La cosmopolítica, por venir, no representará las diferentes manifestaciones de lo mismo, esa *humanidad* de rostros diversos (el rostro-no hombre, el rostro-no blanco, el rostro-no adulto, el rostro-no humano...). Será una contra-política de rostros mutantes, monstruosos, fantasmagóricos; sin ciudadanía ni identidades. No la necesidad del gobierno, sino la contingencia potente. Cyborgs, formas de vida e intensidades son nociones útiles para este cometido, y sus posibles devenires dependen, antes que de dirección democrática de la Historia (con Mayúscula), de la ingobernabilidad de tiempo y sentido. Como dice Haraway, “No se trata del sueño de un lenguaje común, sino de una poderosa e infiel heteroglosia”<sup>49</sup>.

---

48Ibíd. P.

49Ibíd. P.

## Bibliografía

—Benjamin, Walter. (1998) “La tarea del traductor” en *Iluminaciones* IV, Madrid, Taurus.

—De Las Casas, B. de. (1999) *Cristianismo y defensa del indio americano*. Los Libros de la Catarata, Madrid.

—Deleuze, Gilles. (2005) “¿Qué entendemos por estructuralismo?”, en *La isla desierta y otros ensayos*. Traducción de José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos.

—Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (2002) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. 5ª ed. Pre-textos, Valencia,.

— (2012) *L'antioedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Les Éditions de Minuit.

—Haraway Donna. (1995) “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XXI”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Traducción de Manuel Talens. Ediciones Cátedra, Madrid. (251).

—Derrida, Jacques. (2009) *El monologüismo del otro o la prótesis de origen*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, Manantial.

—Descola, Phillippe. (2005) *Par delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

— (2011) *L'écologie des autres*, Versailles, Éditions Quae.

—Foucault, Michel. (2015) *Las palabras y las cosas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Tercera reimpresión. México D.F., Siglo XXI.

—Freud, Sigmund. (1992) “Lo ominoso”. En *Obras completas*, vol. XVII. Tercera reimpresión. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Amorrortu editores, Buenos Aires.

— (1992) “Una dificultad del psicoanálisis”. En *Obras completas*, vol. XVII. Tercera reimpresión. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry.

Amorrortu editores, Buenos Aires.

—Hegel, G.W.F. (1966) *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México D.F., FCE.

—Kant, Immanuel. (1985) “Idea de una historia en sentido cosmopolita”. Texto traducido incluido en *Filosofía de la Historia* FCE., España.

— Kant, Immanuel (1985) “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la Historia*. FCE., España.

—Latour, Bruno. (1991) *Nous n'avons jamais été modernes*. La Découvert, Paris, 1991.

—Lévi-Strauss, Claude. (1968) *Mitológicas I: lo crudo y lo cocido*. Traducción de Juan Almela. México, FCE.

— (1969) *Las estructuras elementales del parentesco*. Traducción de Mane Therese Cevasco. Paidós básica, Barcelona.

— (1987) *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona, 1987.

—Meillassoux, Quentin .*Après la finitude*. Paris, Seuil, 2006.

—Sepúlveda, J. G. de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. FCE, México, 1986.

—Shelley, Mary. *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Traducción María Engracia Pujals. El País, *Aventuras*. Madrid, 2004.

—Shelley, Percey. “Prólogo”, en *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Traducción María Engracia Pujals. El País, *Aventuras*. Madrid, 2004.

—Viveiros de Castro, Eduardo. (2007) “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. *Novos estud. - CEBRAP* [online]. N.77, pp.91-126.

— (2008) “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazónica”, en QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

— (2011) *Desenvolvimento extensivo e suficiência intênsiva*. [https://www.academia.edu/5227602/Desenvolvimento\\_extensivo\\_e\\_suficiencia\\_intensiva](https://www.academia.edu/5227602/Desenvolvimento_extensivo_e_suficiencia_intensiva)

— (2011) *Metafísicas Caníbales*. Traducción del portugués de Stella Mastrangelo. Katz conocimiento, Buenos Aires.

— (2017) *Metaphisiques Cannibales*. Traducción del portugués por Oiara Bonilla. 6ª reimp. Paris, Presses Universitaires de France.